

الياس مرقص حوارات غير منشورة

أجراها طلال نعمة



أبو عبدو البغل

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
ARAB CENTER FOR RESEARCH & POLICY STUDIES

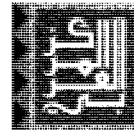


الياس مرقص
حوارات غير منشورة
أجراها طلال نعمة

الياس مرقص حوارات غير منشورة

أجراها طلال نعمة

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
ARAB CENTER FOR RESEARCH & POLICY STUDIES



الفهرسة أثناء النشر إعداد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

مرقص، الياس، 1929-1991.

الياس مرقص: حوارات غير منشورة / أجراها طلال نعمة.

383 ص. ؛ 24 سم. - (يوميات ومذكرات)

يشتمل على فهرس عام.

ISBN 978-9953-0-2865-1

1. مرقص، الياس، 1929-1991 - مقابلات. 2. الماركسية. 3. الشيوعية.

4. الاشتراكية. 5. القومية. 6. البلدان العربية - السياسة والحكومة - القرن 20.

أ. العنوان. ب. نعمة، طلال. ج. السلسلة.

320.5

العنوان بالإنكليزية

Elias Murqus: Unpublished Interviews

by Talal Neemeh

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن
اتجاهات يتبناها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
الناشر

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
ARAB CENTER FOR RESEARCH & POLICY STUDIES



شارع رقم: 826 منطقة 66

المنطقة الدبلوماسية الدفعة، ص. ب: 10277 الدوحة قطر

هاتف: 00974 44199777 فاكس: 00974 44831651

جادة الجنرال فؤاد شهاب شارع سليم تقلا بناية الصيفي 174

ص. ب: 114965 رياض الصلح بيروت 1107 لبنان

هاتف: 00961 1991837 فاكس: 00961 1991839

البريد الإلكتروني: beirutoffice@dohainstitute.org

الموقع الإلكتروني: www.dohainstitute.org

© حقوق الطبع والنشر محفوظة للمركز

الطبعة الأولى

بيروت، تشرين الثاني/نوفمبر 2013

المحتويات

تقديم: من الماركسية إلى الماركسية القومية	7
القسم الأول: السيرة	25
القسم الثاني: مطارحات فكرية	207
1- الإبتيمولوجيا	209
2 - الوضعية	212
3 - الميتافيزيق	215
4 - الشيوعية والاشتراكية الديمقراطية	217
5 - انحلال الدولة	223
6 - السوق والديمقراطية	226
7 - ماركس ولينين والثورة	235
8 - الغرب وعبد الناصر والعالم الثالث	239
9 - البيريسترويكا عربيًا	245
10 - روجيه غارودي	254

11 - الواقعية الاشتراكية والثقافة	260
12 - الفكر الديني ولاهوت التقدم	265
13 - القرآن والكنيسة والعبودية	278
14 - اللغة	291
15 - الأمة والمسألة القومية	300
16 - الدين والفلسفة	307
17 - الغرب بعد انهيار الاتحاد السوفياتي	311
18 - الثورة	317
19 - أميركا والخليج العربي	322
20 - الشعب	327
21 - الله	329
22 - العالم: مادة وحركة	336
23 - الحرية والعبودية	343
24 - العثمانيون والانحطاط والنهضة	348
25 - جمال عبد الناصر	357
فهرس عام	365

تقديم

من الماركسية إلى الماركسية القومية

صقر أبو فخر (*)

شهد العرب خلال القرن العشرين نكبات عملة شديدة الوطأة والتأثير، وعصفت بالعالم العربي زلازل مصيرية هائلة، لكن البلدان العربية شهدت في الآن نفسه تغيرات مهمة على الصعد الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية، توجت أخيراً بالانفجار الكبير منذ شتاء 2010 فصاعداً. وخلال جميع تلك المراحل لم يستسلم العرب لنكباتهم قط، ولم يهضموا عقابيلها المرة البتة. لكنهم لم يُحسنوا، في الوقت نفسه، إدارة ثوراتهم ودولهم ومجتمعاتهم.

كان الفكر القومي العربي الذي انتعش على المستوى النظري وعلى المستوى العملي بعد سقوط مملكة فيصل الأول في دمشق في عام 1920 قد بدأ يهتز بقوة بعد نكبة فلسطين في عام 1948. وما كادت تفصيلات الهزيمة في عام 1967 تتكشف للجميع، حتى كانت الحركات السياسية القومية قد فقدت جانباً مهماً من جاذبيتها الفكرية والتنظيمية جزاء الصراع الناصري - الشيوعي في العراق، وسقوط الوحدة المصرية - السورية في 28 / 9 / 1961، واندلاع الحرب اليمنية، وكارثة الهزيمة نفسها. وفضحت هزيمة 1967 ما كان

(*) باحث في المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

مستورًا في النُظم العربية، أي تخلفها العلمي والمعرفي والإداري والتنظيمي، علاوة على هشاشتها الاجتماعية وتقليديتها الفكرية. وأطلقت هزيمة الخامس من حزيران/ يونيو 1967 موجة غاضبة جديدة من النقد الذي طاول كل شيء تقريبًا: المجتمع وأنظمة الحكم والأفكار معًا. وبدأت الأفكار الجديدة الداعية إلى التحرر الوطني والقومي والاجتماعي تُدشن وعيًا نقديًا جديدًا في العالم العربي بأسره، وانتعش الفكر النقدي الجديد الذي تجرّأ على نقد الناصرية والقومية العربية والشيوعية، وخصوصًا الماركسية - اللينينية ذات الطراز الستاليني السوفياتي. وفي خضم هذا العصف الفكري والثقافي كانت أفكار الثورة الاشتراكية والكفاح المسلح والعنف الثوري تتصاعد وتنتشر من مشرق العالم العربي إلى مغربه وحتى إلى خليجه (البحرين ولفار واليمن الجنوبي). وكان من أبرز علامات العصر الجديد تحوّل مجموعات وأفراد من الحركات السياسية القومية إلى ماركسية (غير سوفياتية). فاليسار العربي الجديد الذي انبثق في أواخر ستينيات القرن المنصرم لم يظهر في سياق تحولات اليسار الشيوعي القديم، ولم يكن للشيوعيين القدامى أي تأثير فيه، بل ظهر نتيجة الهزة العميقة التي أحدثتها هزيمة 1967، وكانت الماركسية، في هذا السياق، ملجأً أيديولوجيًا بعد أن تخلخلت ركائز الفكر القومي بنسخته البعثية والناصرية.

لم يشذ الياس مرقص، وصديقه ياسين الحافظ أيضًا، عن هذا السياق على الإطلاق. فياسين الحافظ الذي بدأ بعثيًا في مسقطه في دير الزور، وصار شيوعيًا في جامعة دمشق في عام 1955، ثم عاد إلى البعث، حاول أن «يُمرّس» فكرة القومية العربية في داخل حزب البعث نفسه حين صاغ «التقرير العقائدي» الذي استند إليه كراس «بعض المنطلقات النظرية» التي تبناها المؤتمر القومي السادس للحزب في 5/10/1963، لكنه لم يلبث أن خرج من هذا الحزب ليؤسس مع حمدي عبد المجيد وحمود الشوفي وعلي صالح السعدي وآخرين حزب البعث العربي الاشتراكي اليساري، ثم حزب العمال الثوري العربي، وليشغل مقرر قيادته القومية طوال حياته. أما الياس مرقص فأراد أن يُعيد الاعتبار إلى الفكرة القومية وتحديدًا فكرة الأمة في صفوف

الشيوعيين، فاتهمه حزبه (الحزب الشيوعي السوري) باعتناق الناصرية وخيانة الشيوعية. وفي خضم هذه الانشقاقات والمجادلات والسجلات الماركسية كان الياس مرقص حاضرًا بقوة، وتمكّن من أن يحفر لنفسه خطأ فكريًا مميزًا ومختلفًا في آن.

شغلت المسألة القومية، بوصفها واحدة من أهم مسائل الواقع العربي ببعديه التاريخي والعالمي، موقعًا مهمًا في فكر الياس مرقص، وركّز انتقاده الشديد على الماركسية الدوغمائية والفكر القومي في آن. وتتبع في مؤلفاته مواقف الماركسيين العرب من مسألة الاستعمار والإمبريالية، والاستقلال السياسي والتحرر من التبعية، ومواقفهم من قضية الاندماج القومي والوحدة العربية، ومن الصراع العربي - الصهيوني... إلخ. وكانت قضية الوحدة العربية هي قضية القضايا في فكره، إذ كان يعتقد أن لا طريق للتقدم والتحرر العربيين من دون تحقيقها، وأن تحقيقها لن يتم إلا من خلال سيرورة تاريخية كاملة، سياسية واقتصادية وثقافية واجتماعية. ومن معاشته فشل تجربة الوحدة المصرية - السورية اعتبر مرقص أن العرب لن يتقدموا ثانية في طريق الوحدة العربية ما لم تتمكن قوى الثورة العربية من إعادة بناء الوعي القومي على أسس إنسانية وعلمانية وعقلانية وديمقراطية، وما لم تضع قضية الوحدة في محور عملها الاستراتيجي، وما لم تع أن السيرورة الوحودية هي حركة الأمة وليست مقصورة على طبقة أو فئة أو حزب، وأنها، بالتالي، صحيحة احتجاج جماعية ضد التأخر والتجزئة والهيمنة الإمبريالية والاحتلال الاستيطاني الصهيوني.

من خيبات الياس مرقص أن الوقائع كثيرًا ما كانت تسبق أفكاره؛ ففي النصف الأول من ستينيات القرن المنصرم شُغل بنقد ستالين والستالينية، بينما كان نقد الستالينية قد انتهى في أوروبا بعد تهتك المثل السوفيياتي إبان حوادث المجر والقضاء على حكومة إيمري ناجي في عام 1956 (أعدم ناجي في عام 1958)، وفي أثناء القضاء على الحركة الإصلاحية في بولونيا بقيادة فلاديسلاف غومولكا في عام 1956 أيضًا. لكن مرقص الذي كان يدرك ذلك

استأنف تفكيك الستالينية العربية الممثلة بمنظومة الأحزاب الشيوعية العربية «المسفيّة» التي بدأت أيديولوجيتها تهتز بعد النكسة، لتقترب أكثر فأكثر من المقاربة اليسارية الجديدة للمسألة القومية في التحرر القومي والاجتماعي، فكتب مرقص في هذا السياق منتقدًا الحركة الشيوعية العربية، وتحديدًا الحزب الشيوعي السوري، «مصفياً» حسابًا ثقيلًا مع تاريخه كله. وسيدعو ماركسيته بماركسية عربية تمييزًا لها من الماركسية الشيوعية الرسمية التابعة للاتحاد السوفياتي. وعُني مرقص بالبحث عن إطار مشترك للشيوعية (غير الستالينية) والقومية (الناصرية خصوصًا) لتجاوز عقابيل الصراع الدامي الذي نشب في العراق في عام 1959 بين القوميين والشيوعيين. لكن هزيمة 1967 دهمت الجميع وجعلت مثل هذا البحث متقادمًا. ومهما يكن الأمر، فإن الياس مرقص الشيوعي ظل حتى آخر يوم من حياته خارج الإطار التقليدي للشيوعيين العرب؛ إذ دافع عن بوخارين الذي كان يصفه بأنه الأمين على خط لينين، بينما كان يرى تروتسكي وستالين مجرد مجنونين. وخاض معاركه الفكرية ضد الشيوعيين لأنهم، بحسب رأيه، لم يفهموا ماركس بل شوّهوا أفكاره. وكانوا بالنسبة إليه نموذجًا للماركسيين الذين لم يقرأوا ماركس. وكان يتطّلع في خضم معاركه السجالية ضد الدوغمائية، وضد قطرية الجماعات الماركسية، وضد القومية المثالية المعادية للاشتراكية، إلى صوغ ماركسية - لينينية عربية، أي نظرية قومية واشتراكية معًا. ولهذا اتهمه خصومه بأن نقده الستالينية والأحزاب الشيوعية العربية قدّم سلاحًا دعائيًا وفكريًا للتيارات القومية العربية المناوئة للشيوعية، وكذلك قدّم نقده القومية العربية سلاحًا موازيًا للشيوعيين. وفي ثنايا هذه الفاعلية النقدية يُحسب لمرقص في منظور التطورات اللاحقة في الفكر الاجتماعي والسياسي العربي المهتم بالتحول من السلطوية إلى الديمقراطية أنه أول من استخدم مصطلح المجتمع المدني بمفهومه الكلاسيكي الهيجلي، أي المجتمع البرجوازي، بعد إهمال هذا المفهوم وتهميشه في الفلسفة السياسية الحديثة بعد غرامشي، وغيابه عن الأدبيات الماركسية، كما يحسب له تقديم حركة الإصلاح الديني في أوروبا، أول مرة في الفكر العربي الحديث، في إطار نقدي يرتبط بقضايا التحول العربي. وبهذا المعنى فإن الياس مرقص ظل، في

الأحوال كلها، مستقل التفكير. وحين توفي في 26/1/1991 غداة الحرب الأميركية على العراق، وغداة اندثار الاتحاد السوفياتي، كان يطوي بموته حقبة مديدة وصاخبة ومثيرة.

قصة الكتاب

في أوائل ثمانينيات القرن العشرين، وعلى الأرجح في عام 1983، عثر طلال نعمة، وهو شاب سوري يساري، على كتاب نظرية الحزب عند لينين والموقف العربي الراهن. ومع أن مرقص كتب هذا الكتاب في عام 1969 وصدر في آذار / مارس 1970 عن دار الحقيقة في بيروت، إلا أن الكتاب كان ينتمي إلى زمن مضى وإلى حقبة انتهت في عام 1982 بخروج المقاومة الفلسطينية من لبنان، وباندثار وعود الكفاح المسلح الفلسطيني والعنف الثوري الأممي، وباندلاع حروب الطوائف والمذاهب في لبنان وسورية (حوادث حماة) بأبشع صورها. ومع ذلك كان لهذا الكتاب أثر مهم في تفكير الشاب طلال نعمة، وفي تكسير البدهيات لديه، جعله يُعيد النظر في الأفكار التي اعتنقها بصفته يساريًا ثوريًا. وعلى الفور أخذ يبحث عن كتب الياس مرقص الأخرى، الأمر الذي قاده إلى التفتيش عن الكاتب نفسه، فوجده مقيمًا في اللاذقية على الشاطئ السوري. وهكذا تطورت بينهما علاقة ممتدة غمرها نقاش متشعب وعميق، وكان من شأن نتائج هذه العلاقة أن طلال نعمة طلق العمل السياسي المباشر وانصرف إلى تنفيذ فكرة حيوية راودته كثيرًا آنذاك، وهي إعادة طبع مؤلفات الياس مرقص كلها، المنشورة والمخطوطة، وجمع دراساته ومقالاته المتناثرة في المجلات والصحف ريثما يحين أوان نشرها على الناس. غير أن السرطان لم يلبث أن دهم جسد الياس مرقص وراح يفتك به، ما جعل هذا المشروع يتوقف جراء سفر مرقص إلى فرنسا للعلاج. وعندما عاد تبين أن مرضه خطير، وأيامه ليست طويلة. فما كان من طلال نعمة، والحال هذه، إلا أن اقترح على الياس مرقص إجراء حوار مُسهب يلخص تجربته في الحياة، ويعرض سيرته السياسية والفكرية، وسجلالاته الجريئة ومجاداته المميزة. واستغرق هذا الحوار نحو شهرين، وجرى في منزل مرقص في اللاذقية في

عام 1990، وكانت آلامه تتفاقم بالتدريج في تلك الأثناء. ومع ذلك استمر في الكلام أمام مُحاوره وأمام آلة التسجيل، وبلغ مجموع ساعات التسجيل نحو خمس وستين ساعة. وما إن انتهى الحوار حتى كان الياس مرقص يدخل في طور الغيبوبة المتقطعة، وفي أثناء صحواته القليلة كان لا يكف عن الاستفسار عن غورباتشوف والبيرسترويكا ومسرحية «حفلة سمر من أجل 5 حزيران» لسعد الله ونوس. هذا ما رواه صاحب الحوار طلال نعمة. وفي ما بعد قُبعت أشرطة التسجيل لدى طلال نعمة نحو عشر سنوات إلى أن قُبِضَ لها أن تخرج من الأدراج المعتمة إلى بياض الورق حين وافق «المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات»، بلا تردد، على نشر هذا الحوار وفاءً لاسم هذا المفكر المتفرد، وخدمة للفكر النقدي العربي، وللمواطن العربي المهتم باكتشاف مسارات تاريخية مغايرة في الفكر العربي المعاصر.

هذا الكتاب هو نصف ما جرى تسجيله على وجه التقريب، وهذا أمر لا بد منه، لأن أصول التحرير تقتضي حذف التكرار وإزالة الزوائد الكلامية وجعل النص رشيقاً بعد أن تُنْقَضَ عنه الاستطرادات التي لا لزوم لها. فالتحرير هو فن الحذف. وكانت عملية تحرير التسجيل الشفوي شاقة بسبب مشكلات التفرغ المألوفة من ناحية الأخطاء الشائعة في كتابة الأسماء وما شاكل ذلك، وارتد بعضها إلى جملة مرقص الطويلة بوصفها جملة فكرية مركبة ومعقدة تختزل كثافته الفكرية وامتدادها واستطرادها وتشعبها بمعارف كثيرة في شتى حقول الفكر والفلسفة والمعرفة واللغة والاجتماع والتاريخ والسكان والجغرافيا وفلسفة العلم، وحتى الرياضيات. ومما لا ريب فيه أن مرقص هو من أبرز المثقفين الموسوعيين بين أفراد جيله، ولا يضارعه في ذلك إلا قلائل مثل المفكر نديم البيطار. وكان مرقص حين يتحدث في أي نظرية عامة لهذه العلوم، وحتى في بعض اختصاصاتها، يبدو دوماً كأنه متخصص بها. وبتحليل البنية العميقة لنصوصه تشتغل رؤية منهجية غير مألوفة في الفكر العربي الحديث في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية، وهي الرؤية التكاملية العابرة للاختصاصات. ولهذا فإن لمرقص أهميته في تاريخ النظر المنهجي العربي على مستوى العلوم الاجتماعية. فما كان يبوحه المؤرخ والسوسيولوجي

والاقتصادي والمتخصص بالعلوم السياسية، كان مرقص يبحثه بشكل مركّب، ليرفع اختبار منهجية الاختصاصات العابرة إلى ذروتها في الفكر العربي الحديث.

بسبب الأخطاء والنواقص في عملية تفريغ أشرطة التسجيل قمتُ في أحيان كثيرة جدًّا، بإعادة كتابة بعض الفقرات بما تيسر لي من القدرة على فهم المقصود إليه من الأفكار والمعاني التي كان الياس مرقص يُملئها على المُحاور. ولم يكن ثمة أي طريقة أخرى لإنجاز هذا الحوار بالصورة السليمة إلا هذه الطريقة، أو إعادة تكليف مَنْ له دراية بحرفة تفريغ الأشرطة كي يُعيد تفريغها مجددًا، وهذا الأمر فيه مضيعة للوقت، والفائدة منه قليلة في نهاية المطاف. ووجدت، في جانب آخر، أن أجوبة الياس مرقص طويلة جدًّا في بعض الحالات؛ فأحد الأجوبة امتد على عشرات الصفحات، ما يعني أن الياس مرقص تُرك يتكلم لساعات وحده من دون أن يتدخل المحاور ليقطع عليه استرساله ورتابة الأجوبة الطويلة. وهنا اضطررت إلى تقسيم هذه الأجوبة إلى فقرات مترابطة، وفصلت بينها بأسئلة إضافية من شأنها أن تُصبح خفيفة الوقع على القارئ العربي. وبهذا المعنى أكون قد شاركت طلال نعمة الحوار بطريقة غير مباشرة، وشاركت الياس مرقص في صوغ أجوبته ولو جزئيًا.

إنَّ أسلوب الياس مرقص في هذا الحوار صعب على العموم، والفقرات كانت مرتبكة إلى حد كبير لأنه يخرِّقها بالجميل الاعتراضية والشروح والإيضاحات، ويستطرد كثيرًا في عرض أفكاره كأنه يخشى من أن تفلت منه المعاني والعبارات والأمثلة، حتى إنه ينسى أحيانًا أين بدأ. ومعظم فقرات هذا الحوار تبدأ بفكرة محددة وتنتهي بفكرة أخرى بعيدة عنها أو مغايرة لها، علاوة على أنه يبدأ الكلام ولا يُنتهي، ويبقى المعنى ناقصًا. أما وأن الأمر لم يكن على المستوى الاحترافي بتاتًا، فقد كنتُ كمن يفتش بالسراج في ليل عاصف عن المعنى المتواري خلف الكلمات والعبارات كي أتمكّن من ربط الجمل والفقرات بطريقة تفصح عن المحتوى الذي يريده الياس مرقص. وكانت مهمّة شاقّة جدًّا. وكل ما كان يحتاج إليه هذا الحوار هو إضافة كلمة هنا أو هناك، أو

حذف عبارة، أو شطب الاستطراد كي تستقيم المعاني وتصبح الأفكار واضحة جلية، وهذا ما فعلناه بالتحديد استنادًا إلى كتبه المنشورة ومقالاته الموثقة في مجلّة الوحدة وفي مجلّة الفكر العربي أو في مجلّة دراسات عربية أو مجلّة الواقع وغيرها. ولعل المرض اللعين أثر سلبيًا في ترابط أفكار الياس مرقص وانسيابها منطقيًا.

هذا الكتاب قسمان: الأول، سيرة شخصية وسياسية، والثاني، جولة ممتعة في قضايا الفكر والفلسفة والدين والتاريخ والثقافة والسياسة وغيرها. وعلى الأرجح، فإن بعض الموضوعات التي مضى عشرون عامًا على تسجيلها قد بات اليوم خارج النقاش، مثل البيريسترويكا وانهيار الاتحاد السوفياتي وستالين ولينين والقضايا التي أثارها ثورة أكتوبر الاشتراكية في عام 1917 ومواقف روجيه غارودي وألتوسير وتجربة الجماهيرية في ليبيا ومحتويات الكتاب الأخضر... إلخ. وربما هناك من يستنتج في أثناء قراءته موضوعات هذا الكتاب أن الياس مرقص تخلّى عن الماركسية، وانتهى إلى التأمل والنظر في مسائل الروح والدين والله وغيرها، لكنني لا أعتقد صحة هذا الاستنتاج على الإطلاق، حيث كانت له آراء في هذه المسائل كلها، وما برح، حتى موته، مردّدًا أن مثله الأعلى ليس العلم، على ما كان يقوله الماركسيون، بل الحقيقة. والأمر المهم لديه هو الإنسان؛ الإنسان العادي المؤمن الذي يعيش حياته بحسب مصالحه اليومية. وكانت حرية الضمير هي المبدأ الرئيس في تفكيره، وكان، من بين أقرانه الماركسيين، الوحيد الذي دعا مبكرًا إلى فهم مختلف للدين، لا باعتباره أفيونًا للشعوب، بل ظاهرة اجتماعية أولاً وأخيرًا. وكثيرًا ما تساءل الياس مرقص تساؤلًا استنكاريًا عن سبب عداء الماركسيين والتقدميين والليبراليين للدين، ورفض أن يكون الكادحون هم الخيار، بحسب التقاليد الشيوعية، والرأسماليون هم الأشرار.

لم يكن الياس مرقص قائدًا سياسيًا، بل مفكرًا مشاكسًا ومعتزًا ومخالفًا للتيار الرئيس في الحركة الشيوعية العربية. كان مفكرًا يشتغل بالسياسة خلافًا لخالد بكداش أو فرج الله الحلو اللذين كانا سياسيين يشتغلان ببعض قضايا

الفكر. وظل، ولا سيما في مرحلة نضجه في عقدي الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين، قلقًا وحائرًا بين الفلسفة والسياسة، لكنه لم يتمكن من أن ينجز أي نص فلسفي، ولم يصبح، ولعله لم يرغب، في أن يكون سياسيًا. لكنه، بين هذا وذاك، كان مفكرًا حرًا حاول دائمًا أن يبني الحقيقة السياسية على الحقيقة الفلسفية، فاجتهد في سبيل إعادة تأسيس العقلانية في الفكر العربي المعاصر، وإعادة بناء الوعي العربي، والارتقاء به من وهدة التأخر إلى مستوى العصر الحديث⁽¹⁾.

بين يدي الكتاب

شُغل الياس مرقص بمقولات عصر النهضة العربي التي اعتقد كثيرون أن عهد جمال عبد الناصر قد طواها. أما المقولات التي تصدّى لها في هذا الحوار، أو تحرّش بها، فهي: الحرية، الاستبداد، الأمة، الشعب، الوطن، المجتمع، الحقوق المدنية، الدستور، الحريات السياسية، العلمانية، الديمقراطية، التقدم، الثورة ... وغيرها. وكان يفرّق بين التقدم والتغير، فليس كل تغيّر تقدّمًا، وليس كل تحوّل تقدّمًا، لأن فكرة التقدم، بحسب مرقص، تفترض الذهاب إلى الأمام، أي التغير نحو الأرقى. أما فكرة التحول فهي التحول من حال إلى حال. فعكس التقدم هو التقهقر، بينما التغير الذي يفترض الحركة والصيرورة، فعكسه هو السكون والركود. وثمة فارق آخر بين الثورة والتقدم هو أن الثورة انقلاب. والثورة هي الدرجة الأولى على سلّم التقدم إلى الأمام، أي التاريخ. لكن الثورات لم تحول الأرض جنة. وعلاوة على ذلك يرفض الياس مرقص فكرة الزمان الدوراني، ويقول إن قانون البشرية هو الارتقاء المتدرج، وليس صنع الجنة على الأرض. ويلاحظ مرقص أن الفكر العربي الحديث لم يُعنَ بفكرة التقدم، بل تمسك بفكرة الثورة. وهناك أسس لاهوتية لفكرة التقدم، أولها «الخلق الإلهي» الذي هو، في جوهره، صعود من العدم إلى التكوين، ويستند في هذا الشأن، إلى أرنست بلوخ في كتابه فلسفة عصر النهضة الذي

(1) انظر: جاد الكريم الجباعي، جدلية المعرفة والسياسة: حوار مع الياس مرقص (دمشق: دار

حوران، 2011).

يقول فيه: «إذا كان الله خلق العالم من العدم، فإن العدم في هذه الحال مادة». والعالم، بحسب رأيه، وجود وعدم، بينما الله وجود بلا عدم، وتاريخ البشرية هو صراع بين الوجود والعدم. والثورة لديه تعني التحول، أي الانتقال من حال إلى حال، أو من نظام اجتماعي إلى نظام اجتماعي آخر. أما الانتفاضة فهي غير الثورة، إنما هي احتجاج على نقصان العدالة أو الحرية، وربما هي التطلع إلى السلطة. وهذان المعنيان منفصلان؛ فجميع الانتفاضات مثل «ثورة العبيد» في روما التي قادها سبارتاكوس، أو «ثورة العبيد» في الصين التي قادها يونس، انتهت إلى الفشل. وكذلك انتفاضة الفلاحين الألمان التي قادها توماس مونزر، انتهت أيضًا إلى الفشل. غير أن بعض الانتفاضات كان ينتصر مؤقتًا، ويوزع المنتصرون الأراضي على الفلاحين. لكن، بعد نحو خمسين سنة، تعود الأمور إلى ما كانت عليه. أما أول ثورة منتصرة فهي الثورة البرجوازية، لأن طبقة كادحة تملك وتعمل في الوقت نفسه هي من أطلقها. بينما ثورات الكادحين غير المالكين وثورات الفلاحين والبدو كلها كانت تنتهي إلى الفشل.

يعتقد الياس مرقص أن مشكلتنا كعرب لا تكمن في سيطرة «الفكر الديني» علينا كما يرى كثيرون، بل في عدم وجود فكر ديني حقيقي، لأن الفكر الديني من أهم ظواهر تاريخ أوروبا وتاريخ الثقافة العربية أيضًا. والفلسفة الأوروبية الحديثة لها مصدران: أفلاطون والمسيحية. وديكارت نفسه لا يمكن فهمه من دون المسيحية واليهودية، وكذلك كانط. والسؤال الأكثر تواترًا في تاريخ الفلسفة الأوروبية هو الله؛ وجود الله ومعنى الله ودور الله ... إلخ. وكثيرون من العلماء ظهروا في سياق الثقافة اللاهوتية على غرار دالتون ومندل. ويضيف مرقص: القرآن ليس نظرية علمية، ولا يمكن أن يقدم أي خطاب ديني إلهي نظرية علمية. فإذا كان المطلوب مقارنة كتب الوحي بكتب العلوم والآداب والفلسفة فالأقرب هو مقارنتها بالآداب والقصص لا بالنظريات العلمية. والفلسفة المسيحية هي ابنة الغرب لا ابنة الشرق. لكن اللاهوت المسيحي جاء معظمه من الشرق، ومن بيزنطة بالتحديد. أما الفلسفة المسيحية الحديثة فهي ابنة أوروبا الغربية والعالمين الكاثوليكي والبروتستانتي.

ينقد الياس مرقص غياب مفهوم الحرية عند العرب مع أن غاية الإنسان هي الحرية. فالحرية لديهم عكس العبودية وهناك الحر والعبد وكفى. ويقول مرقص: نظام العبودية حين نشأ في الماضي البعيد كان خطوة ثورية جبارة قياساً على نظام الافتراس. فالإنسان بدلاً من أن يُقتل ويؤكل لحمه، يؤسر ويستخدمه أسره عبداً، وهذا تحول مهم جداً. والعمل المأجور أرقى أشكال العبودية، وهو المدخل إلى ما بعد العبودية، أي إلى الحرية. والمعروف أن أول تحرير في الديانات كان تحرير افتراس الإنسان. وهذا ما حدث في طور الانتقال من مرحلة الافتراس إلى مرحلة العبودية. والحضارات الأولى التي قامت على الرق ألغت أكل لحوم البشر، وبقي منها حتى اليوم طقس الأضاحي.

يرفض الياس مرقص إنكار مقولة «عصر الانحطاط» الذي امتد من عهد المماليك إلى عهد العثمانيين. وهو يتهم أصحاب هذا الإنكار بأنهم يريدون ترسيخ فكرة «عصر الاستعمار» بدلاً من «عصر النهضة» لإعلاء شأن حقبة العثمانيين الأتراك. ويقول: إن أحوالنا كعرب كانت قبل الاستعمار الغربي في أسوأ حال، وصارت في أثناء عهد الاستعمار أفضل. وعلى سبيل المثال كان عدد سكان مصر في حقبة البطالسة ثمانية ملايين، وتدهورت الحال إلى أن بلغ عدد المصريين مليونين ونصف المليون في عام 1800، ولم يزيدوا على المليونين في العهدين الفاطمي والأيوبي، بينما ارتفع عددهم إلى أربعة ملايين في حقبة الاستعمار البريطاني، ثم إلى عشرة ملايين ... وهكذا. كذلك انخفض عدد سكان مدينة دمشق في القرنين السابع عشر والثامن عشر إلى ثلث عددهم قبل 250 سنة، وفي عام 1520، يضيف الياس مرقص، كان في بلاد الشام خمسة آلاف قرية تدفع الضريبة، وفي عام 1800 لم يبق من هذه القرى إلا ما بين 1500 و2000 قرية، وانخفض عدد سكان بلاد الشام إلى مليون نسمة في تلك الفترة بعدما كان نحو ثلاثة ملايين قبل الفتح العثماني.

لم يدع الياس مرقص يوماً أنه قومي عربي، مع أن «المسألة القومية العربية» كانت ميدانه الأثير للمساجلات التي خاضها وللكتابات النقدية

التي نشرها. وكان يعتبر نفسه «ماركسيًا ناصريًا». والأمة العربية لديه يجب أن تقوم على الديمقراطية والحرية الفردية. ثم إن الديمقراطية، بحسب رأيه، موصولة مباشرة بالعلمانية. ومفهوم «الأمة» غير منفصل عن مفهوم «الدولة»، والوحدة يجب أن تتضمن التعدد والاختلاف. حتى إن فكرة الاصطفاء في علم الأحياء لدى داروين ومندل ما كانت لتحدث لو لم يكن هناك اختلاف؛ فالاختلاف هو الأصل، والاصطفاء هو الذي يحقق التطور. ووافق مرقص جمال عبد الناصر في قوله إن العرب أمة واحدة مؤلفة من شعوب عدة، ولا يوافق الأفكار القومية التي راجت بقوة في النصف الأول من القرن العشرين والتي كانت ترى في الدول العربية مجرد كيانات مصطنعة. فمصر ليست كيانًا مصطنعًا بحسب الياس مرقص، وكذلك العراق. ويشرح الأمر بالمثال التالي: إندونيسيا كانت موحدة تحت الاستعمار الهولندي، وبقيت موحدة بعد خروج الاستعمار منها (توفي قبل أن تنفصل تيمور الشرقية عن إندونيسيا رسميًا في 20/5/2002)، بينما العرب ظلوا منقسمين حتى بعد خروج الاستعمار الفرنسي والبريطاني والإيطالي والبرتغالي من بلادهم. والمغرب العربي نفسه ظل ثلاث دول حتى بعد انسحاب الاستعمار الفرنسي منه. وهو يرى أن مرحلة النهضة الليبرالية انتهت إلى تكوين مجتمعين وثقافتين واقتصاديين في كل دولة: مجتمع حديث ومجتمع تقليدي؛ مجتمع مُسيّس ومجتمع غير مسيّس؛ مجتمع فاعل ومجتمع مهمش. أما المجتمع الحديث فيضم الأجزاء الحديثة من المدن وبعض الأرياف المتقدمة، بينما يضم المجتمع التقليدي المدن العتيقة وبعض أجزاء المدن المهمشة والريف والبادية؛ والناس في هذا المجتمع أميون وفقراء وثقافتهم دينية وينقادون لرجال الدين. إن مشروع جمال عبد الناصر هو دمج المجتمعين في إطار الدولة الوطنية الواحدة. لهذا حاربه الإخوان المسلمون الذين يسميهم الياس مرقص «تيارات دينية ثورية ارتدادية»، وحاربه البرجوازية المصرية والشيوعيون أيضًا. وقصارى القول في هذا الحقل أن الياس مرقص ظل يخالف دعاة وحدة العروبة والإسلام، ويردد أن ذلك مجرد خلط؛ فالعروبة هوية قومية، والإسلام دين، وهما مفهومان متغايران.

سيرة المفكر

ولد الياس مرقص في مدينة اللاذقية في 25 / 9 / 1929، ودرس في مدرسة «الفير»، ونال البكالوريا - القسم الأول في عام 1945، والقسم الثاني في عام 1946. ثم سافر إلى بلجيكا في أول بعثة تعليمية سورية بعد الاستقلال، والتحق بجامعة بروكسل الحرة. وفي بلجيكا بدأ يتعرف إلى الفكر الشيوعي، واطلع على تاريخ الثورة الفرنسية وتأثيرها في التحولات الكبرى التي شهدتها أوروبا في نهاية القرن الثامن عشر. نال الإجازة في علم الاجتماع والتربية في عام 1952، وعاد إلى سورية ليعمل في سلك التعليم الذي استمر فيه بين عامي 1952 و1979. تعرّف إلى المفكر ياسين الحافظ في عام 1953 في أثناء خدمته العسكرية الإلزامية، وصارا صديقين حميمين حتى قبل أن يتحوّل ياسين الحافظ لاحقاً إلى الشيوعية. بدأ الياس مرقص الكتابة والترجمة منذ عام 1955 فصاعداً. وفي ذلك العام انضم إلى الحزب الشيوعي السوري - اللبناني الذي كان يقوده خالد بكداش. لكن الياس مرقص سرعان ما اختلف مع الحزب بعد المؤتمر العشرين للحزب الشيوعي السوفياتي في شباط / فبراير 1956 الذي كشف فضائح مروّعة ارتكبتها الشيوعيون في عهد ستالين، فطرد من الحزب الشيوعي في عام 1957 لإيمعانه في نقد النهج الستاليني - البكداشي. وقبل آذار/ مارس 1963 شكّل مع ثلاثة آخرين ما سُمّي آنذاك بفريق الأربعة: جمال الأتاسي، ياسين الحافظ، عبد الكريم زهور، الياس مرقص، وساهموا مجتمعين في إصدار كتاب في الفكر السياسي، وهو كتاب في جزئين، ساهم كل واحد منهم فيه بمقالات عدة، ثم تركّز عمله فلسفياً ونظرياً منذ عام 1969 على بعث لينين عام 1916 ضد أولئك الذين بعثوا لينين عام 1917. وكان يتهم هؤلاء بأنهم يجهلون لينين جهلاً تاماً، ويجهلون عبارة كارل ماركس: «أنا لست ماركسياً». وهنا لفت إلى أن الماركسية ركزت على التشكيكية الاقتصادية وعلى الطبقات، وأكدت الأيديولوجيا، لكن بعد ماركس، ولأسباب اقتصادية واجتماعية وسياسية، وبسبب إحلال أوغست كونت وهربرت سبنسر محل هيغل وماركس، ولتلك الأسباب مجتمعة، حصل الانحراف عن الماركسية.

ساهم في تأسيس مجلة الواقع في بيروت التي ظهر العدد الأول منها في نيسان/أبريل 1981، وتوقفت في عام 1982. ثم ساهم في تأسيس مجلة الوحدة في الرباط في عام 1984 التي أشرف عليها «المجلس القومي للثقافة العربية» في ليبيا، وكان من أركان هذه المجلة أحمد محمد خلف الله وجورج طرابيشي ومحبي الدين صبحي. وكان ينشر مقالاته في مجلة دراسات عربية وفي مجلة الفكر العربي، وشارك مع صديقه ياسين الحافظ في تأسيس «دار الحقيقة» في بيروت. وكانت له علاقة غير مباشرة بحزب العمال الثوري العربي من خلال صلتة بياسين الحافظ وعلي صالح السعدي، لكنه لم ينتم فعليًا إلى هذا الحزب.

اشتهر بالسجلات الفكرية والسياسية ضد مثقفي «اليسار الجديد» وأشهرهم صادق جلال العظم وناجي علوش وبسام طيبي وقيس الشامي (الاسم المستعار للكاتب السوري عزيز العظمة)، وتناول كتاباتهم عبر مقالات في كتب عدة: عفوية النظرية في العمل الفدائي وضد التوسير... وغيرها. ومن خلال هذه الكتب كان يؤكد أن الأزمة تكمن لدى «المثقف العربي» وليس لدى النظام وأهل النظام أو الحزب الحاكم. وفي نقده الماركسيين في العالم وعدم إجرائهم مراجعة نقدية لتجاربهم خلال فترة تفوق 130 سنة، عرض الأسئلة التالية: ما هي الماركسية؟ ما هو خطؤها الأول؟ لماذا صارت الماركسية عند شباب اليوم ظلامًا وليس ضوءًا على الواقع؟ من يتحمل مسؤولية ذلك؟

أتقن الإنكليزية والفرنسية والروسية، إضافة إلى العربية. توفي في 26/1/1991 تاركًا إرثًا كبيرًا من المؤلفات والترجمات والمخطوطات.

1- المؤلفات

- الحزب الشيوعي الفرنسي وقضية الجزائر (بيروت: دار الطليعة، 1959).

- صفحات مجهولة من تاريخ الحزب الشيوعي في سورية ولبنان (مع محمد علي الزرقا) (بيروت: دار الدراسات العربية، 1960).

- في الفكر السياسي (مع ياسين الحافظ وجمال الأتاسي وعبد الكريم زهور) وهو في جزئين وله فيه مقالة بعنوان «الستالينية والمسألة القومية»، ومقالة أخرى بعنوان «حول تداعسي النظام البرلماني» (دمشق: دار دمشق، 1963).

- موضوعات إلى مؤتمر اشتراكي عربي (دمشق: دار دمشق، 1963).
- تاريخ الأحزاب الشيوعية في الوطن العربي (بيروت: دار الطليعة، 1964).

- الماركسية في عصرنا (بيروت: دار الطليعة، 1965).
- نقد الفكر القومي عند ساطع الحصري (بيروت: دار الطليعة، 1966).
- الماركسية والشرق (بيروت: دار الطليعة، 1968).
- الماركسية والمسألة القومية (بيروت: دار الطليعة، 1970).
- نظرية الحزب عند لينين والموقف العربي الراهن (بيروت: دار الحقيقة، 1970).

- الماركسية - اللينينية والتطور العالمي والعربي (بيروت: دار الحقيقة، 1970).

- نقد الفكر المقاوم: عفوية النظرية في العمل الفدائي (بيروت: دار الحقيقة، 1970).

- المقاومة الفلسطينية والموقف الراهن (بيروت: دار الحقيقة، 1971).

- في الأمة والمسألة القومية (بيروت: دار الحقيقة، 1971).

- الماركسية السوفياتية والقضايا العربية المعاصرة (بيروت: دار الحقيقة، 1973).

- المذهب الجدلي والمذهب الوضعي (نشر في عام 1991 بعد وفاته، من دون مكان النشر أو دار النشر).

- نقد العقلانية العربية (دمشق: دار الحصاد، 1997).

2 - الترجمات

- ماو تسي تونغ: الثورة الصينية (دمشق: دار دمشق، 1955).
- لينين: الماركسية والثورة الاشتراكية (دمشق: دار دمشق، 1957).
- بليخانوف: فلسفة التاريخ والمفهوم المادي للتاريخ (دمشق: دار دمشق، 1957).
- هو كياومو: ثلاثون عامًا من حياة الحزب الشيوعي الصيني (دمشق: دار دمشق، 1957).
- أوسكار لانجه: الطريق البولوني إلى الاشتراكية (دمشق: دار دمشق، 1958).
- لينين: حركة التحرر الوطني في الشرق (دمشق: دار دمشق، 1958).
- كارل ماركس: مختارات من المؤلفات الأولى: 1842 - 1846 (دمشق: دار دمشق، 1964).
- كارل ماركس: مخطوطات 1844 الاقتصادية والفلسفية (دمشق: وزارة الثقافة، 1970).
- «وثائق من الحزب الشيوعي في مصر وسورية ولبنان (1931)» نشرت في كتاب: الأممية الشيوعية والثورة العربية (بيروت: دار الحقيقة، 1970).
- الكومنترن والقضايا العربية 1930 (بيروت: دار الحقيقة، 1970).
- لينين: الدفاتر الفلسفية (بيروت: دار الحقيقة، 1973).
- برونو باور وكارل ماركس: حول المسألة اليهودية (بيروت: دار الحقيقة، 1973).
- كتاب يهود: الشعب الفلسطيني، اللاسامية، الصهيونية، اليهودية، ومحاكمة الغرب (بيروت: دار الحقيقة، 1974).

- لودفيغ فيورباخ: مبادئ فلسفة المستقبل (بيروت: دار الحقيقة، 1975).

- روجية غارودي: فكر هيغل (بيروت: دار الحقيقة، 1975).

- أوغست كورنو: ماركس وأنغلز - حياتهما وأعمالهما الفكرية (الجزءان الثالث والرابع)، (بيروت: دار الحقيقة، 1971).

- هيغل: مختارات (جزءان)، (بيروت: دار الطليعة، 1978).

- محاورات جورج لوكاش مع أستاذة ألمان غربيين (بيروت: دار الطليعة، 1978).

- بلتيه وغوبلو: المادية التاريخية وتاريخ الحضارات (بيروت: دار الحقيقة، 1979).

- أرنست بلوخ: فلسفة عصر النهضة (بيروت: دار الحقيقة، 1980).

- روجيه غارودي: من اللعنة إلى الحوار (بيروت: دار الحقيقة، 1980).

- جان جاك شفالبييه: المؤلفات السياسية الكبرى - من مكيافل إلى أيا مانا (بيروت: دار الحقيقة، 1980).

- ميشيل دوفيز: أوروبا والعالم في نهاية القرن الثامن عشر (بيروت: دار الحقيقة، 1980).

- لوسيت فالنسي: المغرب العربي قبل 1830 (بيروت: دار الحقيقة، 1980).

- جورج لوكاش: تحطيم العقل (أربعة أجزاء)، (بيروت: دار الحقيقة، 1980).

- جوليت منس: المرأة في العالم العربي (بيروت: دار الحقيقة، 1980).

- مكسيم رودنسون: جاذبية الإسلام (بيروت: دار التنوير، 1982).
- جوران تربورن: سلطة الأيديولوجيا وأيديولوجيا السلطة (بيروت: دار الوحدة، 1982).
- كارلو شيبولو: التاريخ الاقتصادي لسكان العالم (دمشق: 1990).
- جاك كوفان: القرى الأولى في بلاد الشام (دمشق: دار الحصاد، 1995).

القسم الأول

السيرة

• يتطلع هذا الحوار إلى أن يكون نوعاً من السيرة: سيرة شخصية وفكرية وتاريخية معاً. وعلى هذا الأساس نبدأ.

- هكذا يجب أن تكون السيرة حقاً. يجب أن تكون فكرية بالدرجة الأولى. ولعل الهدف منها، وقبولي بهذا الحوار، وإصراري على ذلك، هو أن أترك بين أيديكم خلاصة تجربة، هي تجربة فكر وعمل وتعامل مع الدنيا والوطن والإنسان.

أنا الآن مريض وفي جسدي أوجاع، وأستطيع القول إن الحياة التي عشتها تمثل شوطاً ما في عمر البشرية، وهو أغنى وأخطر من أي مرحلة سابقة. بدأنا وكان العالم على حدود معينة، وها نحن اليوم والعالم في صورة أخرى. حين كنت في مرحلة الطفولة لم تكن هناك لا قبلة ذرية ولا من يحزنون، ولم تكن هناك ظاهرة تدهور البيئة والانفجار الديموغرافي، وغيرها. وتطور، في الوقت نفسه، العلم بما يحمله من إمكانيات إيجابية كثيرة. ولا أعتقد أن في الكرة الأرضية جهة تستطيع القول إن ما حصل في هذا التاريخ، خلال الستين سنة المنصرمة، هو جوهرياً ما أرادته. حصل أمر مغاير لإرادة البشر ولرغباتهم وأهدافهم؛ مغاير إلى حد كبير، وأصبح خطراً. ولا شك في أن البشرية اليوم تقف أمام أكبر مفترق في تاريخها. ثمة نهاية مُقْبلة. إما أن تكون نهاية في سبيل التقدم والحضارة ونظام اجتماعي جديد بالكامل، وإما أن تكون نهاية النوع البشري. لا مفر من ذلك، والبشرية مُخَيَّرة. ونملك رجاء أن البشرية تستطيع أن تعبر بشكل جيد هذا المفترق. وغرضي في هذا الحوار المُساهمة في ذلك العبور بأن أقدم تجربتي، وأعتقد أن الشباب العرب من حقهم أن تكون عندهم هذه السيرة وغيرها، وعلى المفكرين أن يقدموا تاريخهم وتاريخ فكرهم وتجربتهم.

• نبدأ بالبدايات: مكان الولادة والعائلة والمدرسة والبيئة

- وُلِدْتُ في مدينة اللاذقية في عام 1929، إما في أواخر أيلول/ سبتمبر، أو في 11 تشرين الأول/ أكتوبر. إذا أردت التعليق على هذا التاريخ بالتفكّهة أقول إنني ولدت مع انهيار بورصة نيويورك؛ هذا الانهيار الذي دشّن الأزمة الاقتصادية الكبرى التي استمرت ثلاث سنوات. طبعًا لم أدرك آنذاك ذلك، والأرجح أن أهالي اللاذقية لم يدركوا بدورهم ذلك الأمر إلا بعد فترة. قصدت إلى القول إن المواصلات والاتصالات كانت أقل شأنًا مما هي عليه اليوم بكثير. وأعتقد أن في مدينة اللاذقية لم يكن من يملك جهاز راديو في عام 1929، وأعتقد أن أي سيارة لم تكن موجودة في مدينة اللاذقية. وأكثر الناس كانوا ينيرون مصابيح منازلهم بمصابيح الزيت. وكان عدد سكان المدينة آنذاك 20000 نسمة، واليوم تُعدّ 300000 نسمة. كانت المدينة صغيرة، وعدد المتعلمين كان قليلًا جدًا. وكان طلاب البكالوريا في سورية، على الأرجح، لا يزيدون على مئة شخص. هذه فروق كبيرة، ولا سيما أن تعداد سكان الجمهورية العربية السورية كان لا يزيد على ثلاثة ملايين أو أقل من ذلك.

أمضى والدي معظم سنوات عمره معلمًا في المدارس الابتدائية، وكنا سبعة إخوة في البيت ذكورًا وإناثًا، بعضنا عمل في التعليم، أنا وشقيقتي وكذلك شقيقي ووالدي، ووالدتي اشتغلت في التعليم فترة قصيرة. أعني أن هذه البيئة بيئة طبقة وسطى، ميسورة. وعلى الرغم من كثرة الأولاد كانت الحال لا بأس بها. يهمني أن أشير هنا إلى أنني، ولحسن الحظ، نشأت في بيئة قائمة على المحبة، واعتبر أن لأبي وأمي الفضل الأول عليّ. مثلاً أعرف أنا سًا كثيرين وآباء كثيرين لا يمتنعون عن الحديث عن الآخرين بالسوء أما أنا فلم أسمع في بيتنا أي حديث من هذا النوع، لا من والدي ولا من والدتي طوال طفولتي ومراهقتي.

أتقن والدي العربية طبعًا، والفرنسية. لكن لم يكن يحمل إجازة، ولا حتى بكالوريا أو شهادة متوسطة. كان من الممكن التعليم في المرحلة الابتدائية

من غير أن يحمل شهادات، كما هي الحال في أيامنا. من الزاوية الثقافية كان يحدث أن نقرأ أحياناً في السهرة بعض الأشعار من دواوين بدوي الجبل أو أحمد شوقي أو شعراء قدامى في سلاسل كانت تصدر آنذاك على الأرجح في لبنان.

• هل كانت لك، بحسب ما تتذكر، صفات محددة انفردت بها في مرحلة ما قبل المدرسة؟

- بحسب رواية أهلي، كنت طفلاً هادئاً جدّاً، ولم يعان أهلي أي عذاب في تربيتي. لعل الأمر اختلف بعد ذلك. حين كنت في الثانية أو الثالثة أصيب أبي بمرض خطير وتوقعوا له الوفاة. أمضى سنة في هذه الحال، لكنه تعافى في ما بعد، وعاش أربعين سنة إضافية. وبسبب هذه الحادثة المرضية كانت والدتي تقول لي: لم نشعر كيف كبرت لأننا كنا مهتمين بأمر أهلك المريض. ربما حملتهم عناء أقل من إخوتي، وكان عندي إخوة أكبر مني، وأصغر، فأنا الخامس بين السبعة. طبعاً كان لنا عم وعمّة وخالة وأخوال مهاجرون في الخرطوم، وكان لنا أقارب أيضاً، وجيران وأصدقاء. وأستطيع القول إن الجو العائلي كان لطيفاً أليفاً، أي فيه إلفة ومودة. وكنا نسبياً عائلة ميسورة، لكن يجب أن نتذكر أن العائلة الميسورة آنذاك هي العائلة التي تأكل زبدة مرة في الشهر، إذ كان الناس أكثر تواضعاً في طعامهم، وفي متطلّباتهم، وفي لباسهم. وكنت، مثل أبناء معظم العائلات أرثدي ملابس أخي الأكبر حين تضيق عليه.

ما ساعدنا في هذه الحياة أن إخوتي تعلموا جميعهم في المدرسة، وعملوا في الوظائف الحكومية التي مهما كانت بسيطة، تُدرّ مالاً أكثر بكثير مما يناله موظف اليوم، أعتقد أن راتب أبي الشهري كان ثلاثين ليرة سورية، وربما كانت قيمته الشرائية أعلى من راتب رئيس الجامعة اليوم. ويجب دراسة الأسعار لتبين ذلك، والفترة التي ضاقت فيها الحال بنا هي سنوات الحرب (1940-1941)، وكان أبي ما زال يملك حصة في كرم زيتون وتين، فباعها بمبلغ جيد،

ويبدو لي اليوم أنه كان مبلغًا خياليًا: خمسة آلاف ليرة سورية، وهذا ما ساعدنا مساعدة كبرى، أي ما تعادل اليوم مليون ليرة أو أكثر⁽¹⁾.

• ماذا نتذكر من مرحلة الدراسة الابتدائية؟

- أمضيت دراستي الابتدائية، ثم الإعدادية والثانوية، في مدرسة واحدة، مدرسة الفرير في اللاذقية، ما عدا الشهرين الأخيرين من المرحلة الثانوية (البكالوريا القسم الثاني) اللذين أمضيتهما تلميذًا داخليًا في مدرسة الفرير في طرابلس (في عام 1946).

أعتقد أنني التحقت بالمدرسة في عام 1935، وتقدمت إلى فحص امتحانات السيرتفيكا الفرنسية والسورية في عام 1940. وتقدمت إلى امتحانات شهادة الكفاءة (المتوسطة) في عام 1943، وفي عام 1945 تقدمت في بيروت إلى امتحانات البكالوريا الفرنسية واللبنانية (القسم الأول الفرع العلمي) وعدت إلى اللاذقية حيث تقدمت إلى البكالوريا السورية القسم الأول الفرع العلمي في العام نفسه. أما في عام 1946 فاشتغلت بعض الوقت وكسبت مالًا، ثم درست شهرين في مدرسة الفرير في طرابلس، ثم تقدمت إلى امتحانات البكالوريا الفرنسية القسم الثاني فرع الفلسفة في بيروت، والبكالوريا السورية فرع الفلسفة - القسم الثاني - وكنت الأول على سورية.

• كيف كان وضعك العام بصفتك طالبًا؟

- كنت طالبًا مُجدِّدًا، وكل من تبقى لي من أصدقاء وزملاء من ذلك الجيل يذكّرني بذلك، ربما مع بعض المبالغة. في المرحلة الابتدائية كنت الأول في الصف، ومع ذلك لم أتميز بالغرور. كنت ذكيًا وأدرس جيدًا، طبعًا في ذلك الزمن من الصعب أن تصوّر تلميذًا يأتي إلى المدرسة من دون أن يكون قد كتب وظيفته. كان المعلمون من حملة البكالوريا أو دون ذلك. في صف البكالوريا جاءنا المعلم محمد حاج حسين ليُدّرّسنا تاريخ الأدب العربي، وكان

(1) جرى هذا الحوار في 23/10/1990، وكان مبلغ المليون ليرة يعتبر كبيرًا جدًا في سورية

آنذاك.

أول مُدرّس يحمل الليسانس. أما الذي درّسنا الرياضيات والفيزياء فكان يدعى إيرليت وهو من جمعية الفريز، درّسنا الرياضيات والفيزياء والتاريخ والجغرافيا والتعليم المسيحي ولم يكن يحمل الليسانس أو أي شهادة أخرى، لكنه كان مُجدّدًا جدًّا ويقوم بواجبه. وكان أكثر المعلمين من أبناء مدينة اللاذقية، وبعضهم من الرهبان المتفاوتين في المقدرة، ومحبتي لهم متفاوتة بحسب أشخاصهم، لكن بشكل عام أشعر لهم بالعرفان والجميل.

حين أقارن المنهاج القديم بمنهاج اليوم، أستطيع القول إن المنهاج كان يتركز على ثلاثة حقول: اللغة الفرنسية، الحساب والهندسة والجبر، اللغة العربية، على حساب الفيزياء والكيمياء والبيولوجيا والجيولوجيا.

• والتاريخ والجغرافيا؟

كنا نرى التاريخ والجغرافيا مادتين سهلتين. التاريخ عبارة عن قصة جميلة نقرأها باللغة الفرنسية، وندرس تاريخ أوروبا مطوّلًا، ولا أذكر أن أحدًا كان يشكو من ذلك. كُنّا مغرمين بالثورة الفرنسية، وبنابليون وتاريخ العالم الحديث، لكن كان التاريخ والجغرافيا موضوعات شفوية مهملة، وأقول إن اتصالي واحتكاكي بكثيرين من الأصدقاء اللبنانيين في العشرين سنة الأخيرة، أظهر لي أثر هذا الإهمال. فزاد السوري من مادة التاريخ البسيطة، أي الوقائع والمراحل، ضعيف، وزاده من علم الجغرافيا هزيل يسافر الطالب ليدرس الاقتصاد السياسي أو الأدب الفرنسي أو علم الاجتماع من دون أن يكون لديه معرفة كافية بالتاريخ أو الجغرافيا.

يبدو لي أن بعض أساتذتي كان، لحسن الحظ، يدرك أهمية الذكاء ويشجع على التفكير. طبعًا كان الناس يعتزون بآبائهم إذا كان مبرزًا في الرياضيات، ويعتبرون ذلك من علامات الذكاء، وأخشى أن تكون برامجنا اليوم قد مالت أكثر فأكثر إلى المعارف على حساب التفكير، وإلى التلقين والتنزيل على حساب الإبداع والفهم، وهذه مصيبة كبيرة.

لو كانت برامج التعليم وفلسفة التعليم بيدي، لحاولت أن أجعل المواد

التعليمية كلها، من المرحلة الابتدائية إلى الجامعة، مُجَيَّرَة لقضية واحدة هي الفكر والتحليل. وأخشى أن نكون اليوم بعيدين من ذلك، وأعتقد أن الفكر باعتباره أساسًا للتعليم هو الذي يسمح بالتحليق نحو معرفة أحدث العلوم. أما الركض إلى أحدث العلوم فهو المُحطَّم الرابع. يوجد سلاح واحد هو الفكر، سمَّه العقل إن شئت، وأنا أفضل أن أسميه الفكر أو الذهن أو الذكاء، وأؤمن بأن هذا الأمر قابل للنمو. ولا شك في أن البشر متفاوتون وراثيًا أو بالولادة، لكن هذا التفاوت محدود. ثم هناك أثر التعليم، ويبدو لي أن التعليم في الأربعين سنة الأخيرة يتجه أكثر فأكثر نحو إنتاج الذكاء، فإذا كان التعليم قبل خمسين سنة أقرب إلى هذا الموقف من تعليم أجيال جاءت بعدي بثلاثين سنة فهذه مصيبة كبيرة يجب أن نُعيد النظر فيها.

يمكن القول إن مدرسة الفريير كانت مختلفة. عندي صديق درس في مدرسة اليسوعيين في بيروت شرح لي أن اليسوعيين متقدمون ومنفتحون وهم يشجعون الميول الشخصية، فإذا وجدوا شابًا عنده ميل أدبي يشجعونه. أما الفريير فبسطاء وعاديون ومتخلفون، وبالتالي استبداديون، ومع ذلك أرى أن مزاياهم أكثر من مثالبهم. إذ علّمونا الترتيب والنظام والانضباط والعمل واحترام القانون واحترام المعلم. وحين تقع أخطاء فرعية فأنا أشهد أن هذه الأمور أقرب إلى أن تكون استثنائية ولم تكن القاعدة، أما القاعدة فمعياريها الكفاءة. كان المعلم في خدمة التلاميذ.

أعود لأقول إن المعلم، في الفريير كان متعاقدًا ينال راتبًا معقولًا. وأريد أن أضيف نقطة مهمة: عن الكلام الذي راجع عن علاقة مدارس الفريير وأمثالها بالاستعمار؟

الحقيقة أن مدرسة الفريير في اللاذقية كانت مؤسسة تعليمية وتربوية، وليت مدارسنا كلها كانت مدارس تعليمية وتربوية بهذا المستوى.

منذ ثلاث سنوات روى لي شقيقي الأكبر الذي تعلّم في المدرسة نفسها رواية فاجأتني قليلًا، فقال إن إضرابًا وقع في مدرسة التجهيز الوطنية، وصار

هناك تخوّف في مدرسة الفريير. فجمع المدير الفرنسي الطلاب وقال لهم: رفاقكم في مدرسة التجهيز سيأتون ليأخذوكم في تظاهرة من أجل مطلب وطني، وهذا أمر طبيعي. لذلك ستتوقف الدروس اليوم. وذهب التلاميذ مع رفاقهم وأمضوا نصف ساعة في الهاتفات في ساحة الشيخ ضاهر، ثم انصرفوا إلى بيوتهم أو إلى اللعب. لم يتصل المدير الفرنسي بالجيش أو بالشرطة، بل تجنّب المشكلات بأن جعل ذلك اليوم عطلة.

كانت معارك الحركة الوطنية ومطالبها في تأسيس جيش وطني تنعكس على المدارس مباشرة. أذكر مثلاً في عام 1943 أن واحداً من «الفريير فيزيتير» (الأخ الزائر) كان يُلقي علينا درساً في موضوع ما في صف الكفاءة (البريفيه)، وإذا به ينتقل إلى ما يحدث في البلد، ويتكلم بغضب وتهكّم على مطلب الحركة الوطنية في شأن الجيش. كانت التظاهرات تهتف: نريد الجيش الجيش. لم يكن مسروراً، وتكلم بسلبية على ذلك. رويت هذه القصة لأكثر من شخص فقالوا ربما كان على حق، أنا لا أعتقد أنه كان على حق، لأن الاستقلال كان ضرورة واجبة ولا بد منها. اليوم كثيرون يردون الاعتبار إلى مرحلة الاستعمار. قبل 20 أو 30 عامًا لم يكن هذا الكلام وارداً، يجب أن يبتعد الإنسان عن التطرف وأي انحياز، وأعتقد أن الأوان قد حان لتقوم المرحلة الاستعمارية كما هي، وأن نُقدّر حق قدرها سلّبا وإيجاباً، وأن ندرك أن المرحلة الاستعمارية منذ 100 و200 و500 عام خلقت لشعوب آسيا وأفريقيا مرحلة جديدة في دينامية معينة، أي إن الرأسمالية الأوروبية، أو الاستعمار الأوروبي، أقحم شعوب آسيا وأفريقيا في تاريخ عالمي كان الأوروبيون مركزه. وأعتقد أن شعوب الشرق لا تستطيع الإفلات من ذلك. فإما أن تشارك في صناعة هذا التاريخ، وهو تاريخ العالم، كي تكون صانعة له، وإما أن تكون مادة له. وأخشى أن نكون قد انتكسنا في المرحلة الأخيرة فصرنا مادة لتاريخ العالم؛ عالم يقع خارجنا، ويقرر مصائر العالم ونحن تابعون ولا نقرر أي شيء ونحدر. فهذه الرفضية تجاه التطور بحجة الرفضية تجاه الاستعمار والحقبة الاستعمارية لم تحمل إلينا إلا الخراب.

• ما تأثيرات الحرب العالمية الثانية في وعيك؟

- كان للحرب العالمية الثانية شأنٌ مهم في حياتي، وفعلتُ في نفسي الكثير. أنا أعتبر أن الحرب العالمية الثانية تطابقت زمينًا مع مراهقتي (بين عامي 1939 و 1945) وهذه نعمة ومزية في تربيتي وتكويني. كنتُ في العاشرة، أو ربما في الخامسة عشرة، متعاطفًا مع البولونيين ضد الألمان، ومع معسكر الديمقراطية ضد معسكر النازية والفاشية. لا أتحمل الفاشية والنازية مهما تكن الأسباب، ولا أتحمل أي نظرية عنصرية، ولا أحترم القوة، ولا أحبها أيضًا. إذا كانت هذه الدولة كبيرة وقوية فلا يعني هذا أن أصفّق لها لأنها كبيرة وقوية. عواطفني مع الضعيف، وهذا أمر مرتبط بمستوى الإحساس والعاطفة.

أنا أعرف تاريخ الشيوعية في بلدنا، وربما في بلدان العالم كلها، وكثيرون من الشيوعيين صاروا شيوعيين لأن الاتحاد السوفياتي، في نظرهم، كان أقوى دولة في العالم ولديه أقوى جيش في العالم، غير أن ذلك لم يكن له أي شأن في نظري. لا أريد الاشتراكية من طريق القوة.

• ما هي الطموحات والأفكار والأحلام التي تبلورت في هذه الفترة في أثناء دراستكم؟

- لدي حس قوي بالعدالة. وهنا أشير إلى أنني كنت متعاطفًا جدًا مع الثورة الفرنسية، وكنت أنا وغيري نلتهب حماسة حين نقرأ جان جاك روسو في وصفه المجتمع الشيوعي البدائي بأنه «الثمار للجميع، والأرض ليست لأحد». كنا نحب هذا الكلام كثيرًا، وكنا نحب نص مونتيكيو التهكمي ضد استرقاق السود.

• هل ارتبط حس العدالة هذا بحس نضالي؟

- طبعًا مع أنني في سن المراهقة لم أكن مناضلاً. لكنني كثيرًا ما شعرت بالتزام ذاتي، أي أنني يجب أن أكون جنديًا في جيش العدالة، من أجل السلام

والحرية والتسامح والعقل والتقدم. وهذه المقولات هي التي جذبتني إلى الماركسية.

أعود إلى ارتباطي بالحركة الوطنية السورية. أصبحت في مرحلة الشباب مندفعًا في سبيل استقلال سورية، وبالتحديد أيام العدوان الفرنسي على البرلمان والمدن السورية في 29 أيار/ مايو وأوائل حزيران/ يونيو 1945. كان عمري في حينها 16 عامًا، وطبعًا كان أبناء جيلي متعاطفين مع الاستقلال، ومع الحكومة الوطنية وشكري القوتلي معًا.

أحد أصدقائي أعاد تذكيري مرة بموقف وطني اتخذته حين كنت في العاشرة. وأنا لا أذكر شيئًا من هذا القبيل. ويبدو أنني كُلفت إلقاء قصيدة بالفرنسية أمام رجل دولة فرنسي زار مدرستي. لكنني اشتريت أن يُرفع العلم السوري إلى جانب العلم الفرنسي، واستنجدت بالصديق محمد شاكر عضيمة وبصديق آخر كي يساعداني. ومحمد شاكر عضيمة هو الذي ذكّرني بهذه الحادثة.

• هل كان لديك طموح دراسي محدد غير الذي درسته؟

- مرة، طُلب إلينا أن نكتب موضوعًا عن المهنة التي نرغب في احترافها في المستقبل. أنا أحببت المحاماة، وهذا كان اختياري مثلما اخترت لاحقًا كارل ماركس. يقول ماركس إن مهنة المحاماة تسمح بالدفاع عن العدالة ونصرة المظلوم. أنا اخترت المحاماة، من دون أن أدري ما هي مبرراتي. هل كانت للدفاع عن العدالة؟ ربما هل لأنني أحب الكلام والمحاججة؟ هل كنت تحت تأثير أحد أفلام يوسف وهبي؟ لا أدري. وحين عدت من بلجيكا ومعني شهادة في التربية والعلوم الاجتماعية في عام 1952 التقيت الأستاذ والمحامي موسى نصير، وهو أكبر مني عمرًا، فقال لي: يا الياس، لم يفت الأوان بعد، فأنت في الثالثة والعشرين، سجل نفسك في كلية الحقوق. لكن، ربما تحت تأثير الماركسية أو الستالينية ضعف عندي هذا الميل. في فيتنام، عندما تسلم تلاميذ هوشي منه الحكم وأزاحوا فان دونغ وجيل الحكماء والشيوخ الكبار

ألغوا كليات الحقوق في جامعات فيتنام، لأن المجتمع الاشتراكي لا يحتاج إلى حقوق ودفاع. ربما اعتقدوا أن الحقيقة واضحة تمامًا. فكيف يكون للمجرم محام له حقوق المدعي نفسها! لا يقبلون مبدأ المحاكمة التنافسية التي تفترض أن القابع في قفص الاتهام متهم وليس مجرمًا، ولن يكون مجرمًا إلى أن تدينه المحكمة بعد مداوالات قضائية، وبعد حقه في الدفاع عن نفسه. لم اختر الحقوق. كنت سأكون حقوقيًا أو محاميًا لو لم يأتي ذلك الحظ الكبير الذي دفعني إلى السفر في أول بعثة خرجت من سورية في عصر الاستقلال، أي في خريف عام 1949. ولولا ذلك، لكنت درست المحاماة في بيروت أو في دمشق، وعلى الأرجح في بيروت باللغة الفرنسية.

انتقلت، بعد البكالوريا القسم الأول العلمي إلى البكالوريا القسم الثاني فرع الفلسفة. في العادة ينتقل الإنسان من البكالوريا القسم العلمي إلى البكالوريا القسم الثاني فرع الرياضيات. أما أنا فانتقلت إلى الفلسفة. ونلت المركز الأول في سورية من بين نحو 100 طالب هم جميع طلاب اللاذقية ودمشق وحلب وحمص وحماة في هذا الفرع.

أود الإشارة أيضًا إلى أن الطلاب الذين كانوا يدرسون في ثانويات حلب ودمشق الرسمية (1945 1946)، شاركوا في تظاهرات كثيرة، أما أنا في اللاذقية فكنت أمضي في الصباح بضع ساعات في العمل لكسب الرزق، ولم أشارك في التظاهرات ولم أضيع وقت الدراسة، فدرست أكثر منهم. وفوجئت حقًا حين علمت أنني نلت المركز الأول. وأذكر أنني نلت 625 علامة من أصل 800، وفي مادة الفلسفة 190 من 200، وكانت المواد كلها باللغة الفرنسية، عدا التاريخ والجغرافيا. وكان التعريب في سورية سريعًا جدًا ولم يكن مشكلة كما هي الحال في الجزائر. وكان سهلًا عليّ أن أدرس التاريخ بالفرنسية وأجيب بالعربية.

• يرى كثيرون أن التعليم في سورية ما زال ينحدر منذ الاستقلال حتى وصلنا إلى مرحلة صار طالب البكالوريا بلا معرفة. وكنا ندرس التاريخ العالمي، أما اليوم فيركزون على التاريخ الوطني والعربي، وأعتقد أن تعليمنا

المدرسي فاشل، وهذا الأمر أثر في التعليم الجامعي. هل كانت لديك كتابات مميزة في تلك الفترة؟

- لا، طوال الدراسة الثانوية لم أكتب أي شيء عدا وظائف المدرسة، وأستطيع القول إنني كنت أحب المواد الدراسية كلها، عدا مادة الإنشاء. ولهذا ربما، لم يخطر في بالي في أي يوم من الأيام أن أكون كاتبًا، حتى في مرحلة الجامعة.

• ألم تكن لديك محاولات كتابية في الأدب أو الشعر؟

- في مراهقتي كتبت قصيدة غرامية باللغة الفرنسية، تقع في ثمانية أبيات تافهة جدًا جدًا، ولم يبقَ في ذاكرتي منها بيت واحد. وكان المعلم في صف «البريفيه» قد علّمنا بحور الشعر كلها، وطلب منا أن نؤلف نشيدًا وطنيًا على أحد البحور، فنظمت نشيدًا وطنيًا على وزن «حماة الديار»، ولم يبقَ في ذاكرتي منه أي بيت. وفي هذا الميدان أعتبر نفسي عاجزًا عن كتابة أي قطعة شعرية أو نثرية، وليس لدي ميل أدبي على الإطلاق. أقرأ الأدب وأفكر بما أقرأ، وربما لدي بعض الآراء في الأدب، لكن الأدب ليس مهنتي.

• هل كان في سورية في تلك الفترة أي تمايز طائفي ضمن المدرسة؟

- كان في المدينة طوائف بالتأكيد. وأستطيع القول إن الجو الطائفي موجود، لكن كان يسير نحو الانحسار، والتفاؤل الوجداني كان طاغيًا. أنا تربيت في بيت بعيد من النوازع الطائفية أو التعصبية. بيت مسيحي مؤمن، يمارس الشعائر الدينية المسيحية، لكن ليس فيه جو التعبد أو التعصب. كانت الطائفية تتراجع لمصلحة المواطنة.

• من هي الجهة التي أرسلتك إلى الدراسة في الخارج؟

- نلت المنحة في عام 1946، أي في أول عهد الاستقلال. وانقسم الطلاب إلى ثلاثة فرق ذهبوا إلى مصر وبلجيكا وسويسرا. سورية اختارت بلجيكا وسويسرا للغة الفرنسية، لأن فرنسا كانت دولة عدوة آنذاك. وأنا اخترت

بلجيكا. الذين ذهبوا إلى مصر درسوا الأدب العربي والتاريخ والهندسة. والذين ذهبوا إلى بلجيكا وسويسرا درسوا الهندسة وبعض الفروع الأخرى. واختير طلاب البعثة على أساس الكفاءة (الأوائل في فروع البكالوريا) والذين فازوا في المسابقة، وأذكر منهم عبد الرزاق قدورة الذي أصبح في ما بعد رئيسًا لجامعة دمشق، ثم عمل في اليونيسكو في باريس. وكانت حصّة الأسد في هذه البعثة لدمشق واللاذقية. ولعلّ اللاذقية، نسبة إلى عدد السكان، تفوّقت على حلب وحمص وحماة. وأقصد مدينة اللاذقية لا الريف الذي لم يكن له وجود في تلك الأثناء. ولا أذكر أن أحدًا من طلاب طرطوس أو صافيتا كان في البعثة.

• ما هي مفارقات البيئة والمجتمع التي عشتها بين سورية وأوروبا؟

- سافرنا في تشرين الثاني/نوفمبر 1946 بالباخرة. وصلنا إلى مرسيليا، ثم ركبنا القطار إلى باريس، وفورًا إلى بروكسل. أول شعور أصابنا هو أن فرنسا، وكذلك أوروبا، مكسورة في الحرب. وشعرنا أننا مجموعة من الطلاب المرفهين؛ فرواتنا عالية مقارنة بالطلاب البلجيكي، علما أن الطالب البلجيكي لا يتحدر من أبناء العمال، بل من أبناء الأغنياء أو من الطبقة الوسطى، ولم يكن ثمة أبناء عمال في الجامعة. واكتشفنا أن الشعوب الأوروبية هي شعوب الكدح والانضباط والشغل والنظام.

لمدينة بروكسل فضل عليّ، وهي مدينة تختلف عن مدينة باريس، ليس فيها تلك الضخامة أو التظاهرات الكبيرة، الأمر الذي سمح لي بالانصراف إلى الدراسة. روي كثير عن نشاطي السياسي هناك، وكان كلامًا مبالغًا فيه جدًّا، وبعضه هراء في هراء. انتشرت، على سبيل المثال، شائعات تزعم أنني حاربت في كوريا أو قدت الفلاحين في ميزوجورنو في جنوب إيطاليا وغير ذلك، ولم يكن لدي أي علم بهذا الأمر، وإنما قمت برحلة سياسية إلى إيطاليا وتجولت فيها كلها عدا الجنوب، لأن الجنوب كان متأخرًا، وليست فيه الفنون التي أرغب في رؤيتها. لكن كان لي بعض النشاط الفكري وبعض المناقشات، ولم أنفرد وحدي في هذا الأمر، فالطابع الغالب على الطلاب السوريين في بلجيكا كان الطابع التقدمي.

الأمر المهم في بلجيكا أنني رُفِضت بصفتي طالب فلسفة، لأنني لا أعرف اللاتينية واليونانية، لذلك انتقلت إلى دراسة التربية والعلوم الاجتماعية، وكانت الليسانس تنقسم إلى قسمين: ستان يدرسهما الطالب بصفته مرشحًا، وستان ليُنهى الليسانس.

يقوم النظام التعليمي البلجيكي على ما يسمى «التأسيس». وعلى سبيل المثال، في فرع العلوم الاجتماعية درسنا في السنة الأولى 130 ساعة رياضيات عامة، أي هندسة تحليلية وحساب التفاضل والتكامل. وفي السنة الثانية درسنا 130 ساعة إحصاء. ودرسنا في السنة الأولى مواد عن المجتمع والمؤسسات في العصر القديم وفي العصر الوسيط وفي العصر الحديث. وهذا العنوان، أي مجتمع ومؤسسات، كان يجعلني أتنبه إلى فكرة المجتمع والمؤسسات. وتعلمت إلى حد ما كيف أن هذه المجتمعات ليست بدهيات، بل هي معيار تكوّن بالتدريج، وكانت لدينا مادة عن البيولوجيا وعلاقتها بالعلوم الاجتماعية، وأحد الفصول المهمة كان عن المجتمعات الحيوانية والمجتمعات البشرية. ولاحظت أن بعض الكتاب يستعمل تعبير «الجماعة الحيوانية والمجتمع الإنساني»، وكأنه بهذه الألفاظ يهرب من المسألة الرئيسة. والحقيقة أن هذا مجتمع وهذا مجتمع. ثم بعد أن أقرر هذا الأمر، أرى ما هي الفروق. وإذا سألني أحد الآن عن الفارق بين المجتمع الإنساني ومجتمع الطيور مثلاً أو مجتمع الغزلان يمكنني الجواب بالقول التالي: المجتمعات الإنسانية بخلاف مجتمعات بعض أنواع الحيوان هي ابنة التاريخ لا ابنة الطبيعة. وأنا أفضّل القول إن الإنسان بدأ مفترسًا، وتقدم حتى صار إنسانًا. المجتمع الإنساني ابن التاريخ، البشر يتشاركون فيصنعون مجتمعًا.

كان لدينا مادة رئيسة في السنة الأولى هي تاريخ الفلسفة، عبارة عن ثلاثين حصة، وثلاثين حصة أخرى في المنطق الرياضي. وكانت جامعة بروكسل، ومعها جامعة ليدن، الأسبق في العالم في تعليم منطق راسل وهوايتهد، حتى إن جامعة باريس لم تتبنَّ هذا المنهاج إلا بعدهما بستين.

كان يوجد في بلجيكا أربع جامعات، منها واحدة كاثوليكية أسست في

القرن الرابع عشر⁽²⁾، وجامعة بروكسل الحرة التي أسست في عام 1834، أي بعد استقلال بلجيكا بأربع سنوات، وكان قد أسسها الحزب الليبرالي وحزب الاستقلال والحركة الماسونية، وكانت موجّهة ضد الكنيسة والإكليروس والتعصب الديني. والمبدأ الأول في دستور جامعة بروكسل الحرة منقوش على أحد جذورها ويقول: «التعليم في جامعة بروكسل الحرة يرتكز على الفحص الحر (Le Libre examen)». وعبارة «الفحص الحر» لم تكن دارجة في فرنسا، بل كان الشائع عبارة «الفكر الحر». والآن صارت عبارة «الفحص الحر» شائعة في فرنسا. وأذكر أن محاضرات الأستاذ فادوس في السنة الأولى، في نادي الطلاب، كان عنوانها: «تاريخ الفحص الحر من توما الأكويني إلى كلود برنار»، وكان فادوس يرى أن الفحص الحر بدأ مع توما الأكويني.

حين وصلنا إلى بروكسل في أواخر عام 1946 وجدنا أن في الجامعة منظمة للطلاب الاشتراكيين، ومنظمة للطلاب الشيوعيين، ومنظمة للطلاب الأحرار (الليبراليين)، ومنظمات أخرى صغيرة. أما الطلاب الكاثوليك فلم يكن لديهم منظمة مع أنهم كانوا أكثرية في الجامعة. وبعد سنتين انقرض معظم هذه المنظمات، وانحسر نشاطها. في السنة الأولى كانت المنشورات كثيرة، والفضل في ذلك للحرب؛ فالناس خارجة للتو من الحرب ولديها مشكلات كثيرة. حضرت مرة حلقات عن تاريخ الأديان وعن تاريخ البوذية، ثم طلب أن يُقدم أحدنا ندوة عن الإسلام، وأعتقد أن أحد أصدقائنا من دمشق قدم محاضرة في هذا الموضوع، وجرى نقاش بعد ذلك. والنقاش أفهم البلجيكيين الخمسة أو الستة الموجودين أن الخلاف على فكرة قدرة الله الكلية وحرية الإنسان موجودة في التاريخ الإسلامي (المعتزلة)، غير أن هذه الندوات بدأت تنحسر كلما ابتعدنا من الحرب.

تعلمتُ في جامعة بروكسل الحرة أن من غير الجائز أن تُبنى طبقة ثالثة أو رابعة إذا لم تُبنى الأساسات بقوة. وكلما رغبت في رفع المبنى إلى الأعلى يجب أن تكون الأساسات أعمق فأعمق. وأنا أرى أن تسعة أعشار المثقفين

(2) هي جامعة لوفان.

العرب يعارضونني عملياً، وعاجزون عن فهم هذا الكلام؛ إذ يتصور جميعهم أن مصيبتنا تكمن في أننا لم نلحق بأوروبا. أنا لا أريد أن ألحق بأوروبا، أريد أن أقيم الأساسات، وأعَمِّقها وحسب. أنتم تركضون وراء ميشيل فوكو وجاك دريدا، أي إنكم تركضون وراء ورقة في غصن الشجرة، وأنا أريد الشجرة وأريد الأرض، وتهمني الجذور، وتهمني الشجرة كلها وليس أغصانها وحدها. وكم كنت أتمنى لو أن العرب اختلفوا على هذا الأمر بدلاً من ملاحقتهم فوكو وألتوسير وغيرهما. إن أساسات العلم هي أفلاطون وفيثاغورس وديكارت وغاليليو وعلم الميكانيك ومقولة الشكل عند أرسطو. هذه هي الأساسات، علاوة على الذرة لدى ديمقريطس وفيثاغورس.

أريد أن أشير إلى تحليل اللامتناهيات وحساب التفاضل والتكامل والطريقة الستاتستكية (الإحصائية) وحساب الاحتمالات. أعتقد أن العقل العربي السائد قائم على غير هذه العلوم: من دون سيغما، ومن دون إيسيلون، ومن دون حساب اللامتناهيات وتحليل اللامتناهيات، ومن دون فكرة الاحتمالات. هذه كلها محذوفة من العقل العربي. وسُررتُ منذ سنوات قليلة حين أُدرج حساب الاحتمالات في المرحلة الثانوية في سورية. لكن، إلى أي مدى يستفيد الطلاب من هذا العلم؟ وإلى أي مدى يفهم المدرسون فلسفة هذا الحساب؟ إنهم يفهمون مقولة المصادفة ومقولة العَرَض، ويفهمون أن اتجاه العلم المعاصر هو قوننة المصادفة. وفي ضوء هذه النقطة فهموا داروين ومندل ومورغان، لكن العقل الآخر مغلوط تماماً، كأنه عقل يحرك كتلاً وصخوراً.

أعتقد أن هناك علاقة وشيجة بين الفكرة الفيزيائية (المصادفة) وحرية الإنسان وفكرة الفروق اللامتناهية. هل نُدرك عندما نقول حساب التفاضل أن التفاضل هو التفارق إلى ما لا نهاية؟ وهل يُدرك العرب أطروحة فيورباخ التي تقول إن في بداية علم الظاهر ليس لدينا إلا تناقض الوجود الذي هو الاختلاف، والفكر الذي هو الهوية.

جاءنا رافد آخر على عقلنا هو الرافد الماركسي الستاليني المعادي بشكل مطلق لحساب الاحتمالات ومقولة العَرَض والمصادفة، والمعارض لتحليل

اللامتناهيات والممجد لتخريفات ليسينكو. وعلى ما أعلم أن هيغل مَجَّد حساب اللامتناهيات لكنه هرب من المصادفة ولم يعطِ مقولة العَرَض حقها.

• هل تبلورت لديكم، في تلك الفترة، الأفكار النضالية؟

- كنت في عام 1951 واحدًا من حلقة دراسات ماركسية مؤلفة من أربعة طلاب شيوعيين سوريين، وكنا ندرس كتاب الشيوعيين الصينيين الثورة الصينية والحزب الشيوعي الصيني.

• أي إنك في تلك الفترة اعتنقت الشيوعية؟

- نعم، منذ السنة الأولى لوجودي في بروكسل قرأت بعض الكتب، منها تاريخ الشرق الأدنى القديم، والتيارات الكبرى للتاريخ الكوني لجاك بيريير، وقرأت كتاب هنري بنلون تاريخ البشرية العجيب، وكفاحي لهتلر. وعدا ذلك قرأت الماركسية ودرستها. بدأت بكتاب بوليتزر الذي كان أول مصادر الفلسفة الماركسية، وكتاب ستالين المادية الجدلية والمادية التاريخية. وبعد ذلك توسعت بالقراءة، وكان أهم كتاب لازمني طوال عمري هو كتاب لينين ماركس وأنغلز والماركسية، وهو كتاب أحبّه كثيرًا، وبعض نصوصه قرأته حوالي 15 مرة، ثم قرأت مؤلفات لينين المختارة، وقرأت كارل ماركس. في البداية، وبالتحديد في عام 1947، قرأت مختصر رأس المال الذي وضعه غابرييل دوفيلفي. وبعد عام أو عامين بدأ كتاب رأس المال بالصدور عن المطبوعات الاجتماعية في فرنسا، وقرأت الكتاب الأول (ثلاثة أجزاء بالفرنسية في حوالي 900 صفحة)، ولم أقرأ الأجزاء الباقية.

• هل قرأت بقية أعمال ماركس؟

- طبعًا قرأت مخطوطات 1944، وبعض الدراسات القليلة المتناثرة. وهذا كل شيء. لكن عندما جئت في عام 1952 إلى سورية لم يكن أحد في سورية ولبنان يعرف الماركسية كما أعرفها. وهذا لا مجال للشك فيه، أو ليشك فيه أي إنسان غيري من أقطاب الحرفة هذه، ولا أعتقد أن أحدًا لا يعرف هذا الأمر منذ عام 1955.

قرأت كثيرًا... وباهتمام. فأحدى عاداتي البشعة أنني أسهر الليل بطوله وأنام في النهار إذا كان اليوم التالي هو يوم سبت أو أحد. وكنت أقرأ حتى السادسة صباحًا، ولا سيما الكتب الماركسية مثل انتي دوهرينغ لأنغلز، ولودفيغ فيورباخ لأنغلز أيضًا، والجزء الأول من المؤلفات الفلسفية الكاملة لماركس، أي أطروحة الدكتوراه (مقارنة بين فلسفة الطبيعة عند ديمقريطس وأبيقور). واليوم لا أدعي أنني كنت أفهم هذه الكتب تمامًا، لكنني كنت أفهمها إلى حد معقول.

• كيف تبلورت الشيوعية في وعيك الفكري والسياسي؟

- على صعيد النظرية، عشت الحقبة الستالينية الأخيرة بكل تعصبها، مع رونق شخصي خاص نظرًا إلى ثقافتي الواسعة نسبيًا وقدرتي على المحاجة. وأستطيع الآن أن أقدم تحليلًا نفسيًا وفكريًا عن عدم التقاطي التناقض بين ستالين ولينين؛ إذ ألحقت الستالينية بتفكيري ضررًا كبيرًا. بالطبع، كان ثمة قضايا كثيرة لم أتقبلها مثل وقوف الستالينية ضد علم الإحصاء ومقولة المصادفة وحساب الاحتمالات، في حين أنني كنت مولعًا بهذه الأمور. أما الضرر الذي ألحقته الستالينية بي، ولا أنساه حتى اليوم، فهو التحليل النفسي. فالمفروض أنني أعمل في ميدان علم النفس، وأنا أرى أن التحليل النفسي ميدان عظيم، فحتى لو كان ما قاله فرويد خطأ فهذا لا يغير شيئًا من الأمر. فرويد فتح ميدانًا مثيرًا. كنا نتكلم على الوعي، أما هو فتكلم على اللاوعي. وأنا أرى اليوم أن اللاوعي هو ميدان له تطبيقاته الاجتماعية والتاريخية والسياسية (ولو أنني أكره كلمة تطبيقات). ومع ذلك أرى أنني جاهل في التحليل النفسي، وهذه نقطة سوداء معتمدة في ثقافتي.

إذا سألتني عن قضية ليسينكو أقول: نعم آمنت بنظرية ليسينكو على الرغم من أنني مسلح بعلم الوراثة الكلاسيكي، ومع ذلك آمنت بنظرياته السخيفة والحمقاء. آمنت بأبقار كوسترومان ضد ذبابة الخل، وآمنت بشكل عام بكلامه على الرغم من مناقضة بعض مواقف ليسينكو لبعض قناعاتي في علم الاحتمالات. وأذكر هنا كلمة جميلة لفرانسوا فيشتو نسبها إلى إغناطيوس لويولا، مؤسس رهبنة الجزويت (اليسوعيون): «الإيمان هو أن أقول إن هذا

الجدار أسود حين أراه أبيض إذا قالت لي أُمي الكنيسة إنه أسود»، طبعًا أنا وقعت في هذا الأمر، مثل ملايين الناس، ومثل فلاسفة كبار وعلماء وفنانين.

• قبل سفرك إلى بلجيكا ماذا كان مضمون مطالعاتك؟

- قبل السادسة عشرة من عمري كنت أقرأ الصحف... جريدتين يوميًا. وأول مرة التي اطلعت فيها على الماركسية كانت في عام 1949 بعد الانتهاء من البكالوريا القسم الثاني - فرع الفلسفة. وكان الأستاذ جبرائيل سعادة قد أعطاني الجزء الأول من مختارات لينين بالفرنسية. قرأت في هذه المختارات «من هم أصدقاء الشعب وكيف يناضلون ضد الاشتراكيين الديمقراطيين؟». وعرفت أن «أصدقاء الشعب» أي «الشعبيين» ليسوا أبطالاً بل سيئون خلافًا لما تصورتهم بصفتهم أصدقاء للشعب. وتعلمت من الكتاب الثالث المشهور: الدراسة والدعوة والتنظيم. ثم انصرفت إلى كتاب لينين الإمبريالية أعلى مراحل الرأسمالية، معتقدًا أنه كتاب سياسي ضد الاستعمار. وفوجئت بأنه كتاب في الاقتصاد السياسي وهذا لا أفهم منه شيئًا. إنه حديث عن الاحتكارات ورأس المال المالي. هكذا كان أول اتصال لي بالماركسية في صيف عام 1949. وتابعت هذه المطالعات في بلجيكا بشكل أكثر جدية وأكثر فهمًا.

• هل ثمة ما يمكن قوله عن الطلاب السوريين في بلجيكا آنذاك؟

- الطلاب السوريون كانوا منهمكين في نقاش صاخب، وفي مناخ من الأمل بالمستقبل. آنذاك كان معظمنا لو عرضت عليه جبالاً من الذهب لقاء البقاء في الغرب، لرفض أن يبقى وفضل العودة إلى سورية.

• لنتقل إلى الثورة الصينية وأوروبا الشرقية والعصر الستاليني الأخير؟

- ننظر اليوم إلى ذلك العصر كأن ما حدث من جرائم ستالينية قبل الحرب العالمية الثانية مجرد ماضٍ. كان أمثالي وأمثال 99.99 في المئة من الشيوعيين وقادتهم، مقتنعين بأن تروتسكي وبوخارين وزينوفيف جواسيس لألمانيا واليابان، وكنا مقتنعين بأن تروتسكي لم يقتله ستالين، بل القاتل هو صاحبه جاك مورنر فاندردريسك.

بعد الحرب العالمية الثانية عادت نوبة الجنون الستاليني إلى الظهور في أوروبا الشرقية، وهنا فعل الإيمان أيضًا، بالمعنى السيئ، فعله. كانت لدينا قناعة بأن تيتو وجماعته عملاء غربيون أو نازيون. والأمر نفسه ينطبق على ثورات المجر وبولونيا وراديك وكوستون وغومولكا. وفي الوقت نفسه جمحت عاطفتنا إلى الصين والثورة الصينية. كنا نتابع في جريدة الأومانيته الهجوم الأخير لجيش التحرير الشعبي الصيني في طريقه إلى تحرير بيجين ثم شنغهاي، ثم إعلان جمهورية الصين الشعبية في عام 1949. وكان انطباعنا أن ثمة منطقتين في العالم مرشحتان لانتصار الشيوعية وهزيمة الإمبريالية الأميركية: جنوب شرق آسيا (فيتنام وماليزيا وإندونيسيا والفلبين) وأوروبا الغربية (فرنسا وإيطاليا وبقية بلدان أوروبا الغربية). وهذه الصورة كانت تمنح الشرق الأوسط وبلاد العرب شأنًا ثانويًا في الاستراتيجية السوفياتية.

لكن، في زمن جمال عبد الناصر تغير تصورنا، وربما تصوّر العالم كله، وظهرت أوضاع جديدة تمامًا. قبل ذلك كان تصورنا أن الصراع متمحور بين الشيوعية وأميركا. الشيوعية ستتصر بالطبع خلال أعوام قليلة في آسيا الشرقية، وفي أوروبا الغربية. ولم يخطر في بالنا أن نتساءل كيف أن الشيوعيين كانوا يرددون في عام 1917 أن العالم كله سيتقل تباعًا إلى الجمهوريات الشيوعية السوفياتية، ولم يتحقق هذا الأمل قط، وها نحن في خمسينيات القرن العشرين نردد مقولات عام 1917 نفسها.

في هذه الحالة كانت قضية فلسطين تبدو ثانوية، والوحدة العربية جزء تابع لقضية أكبر هي قضية العدالة الاجتماعية وقضية العالم الواحد وقضية الإنسانية. هكذا كان الجو العام آنذاك، ومن المؤكد أن الجرائم المتتالية في الاتحاد السوفياتي وأوروبا الشرقية لم تثر شكوكنا، بل مارسنا لعبة الألفاظ والمقولات السطحية. ومثال ذلك قاموسنا السياسي الذي صار يحوي، مثل القاموس المشوي أو المانوي، كلمات مشرقة وكلمات رجيمة. فمثلاً نعتبر كلمة القومية (Nationalist) رجيمة، أما «الوطنية» فهي كلمة عظيمة جدًا جدًا، «الكوسموبوليتية» تعادل اللاوطنية، وهي تساوي الحكومة العالمية والتجرد من

الأوطان، وبالتالي فهي كلمة سيئة جدًا جدًا، وهي أخت الصهيونية والإمبريالية، بينما الأممية (Internationalism) كلمة مشرقة جدًا، وهذه هي لعبة الألفاظ.

في ما بعد اطلعت على نصوص للينين كتبها بين عامي 1914 و1917، ووجدت أنه يُهاجم «السوسيالباثرويو تيسم»، أي الاشتراكية الوطنية، أي ليس بالضرورة أن أصفق لكلمة «وطنية» «على الطالع والنازل». وكلمة «كوسموبوليتية» هي كلمة مشرقة عند فلاسفة القرن الثامن عشر، وهي في الفلسفة الرواقية أيضًا مشرقة. وهذا الدرس تعلّمته نهائيًا واعتبرته أساسًا في فهمي للأمور. فالمهم أن نضع القضايا في أماكنها الصحيحة، ولا نؤلّه ألفاظًا أو نُصنّمها.

عندما أسمع كلمة «ثورة» ليس بالضرورة أن أركع. إذا سمعت أحدًا يقول «يسار» ينبغي ألا نكون مثل اليمين، فلا أركع له ولا أقبل هذا الابتزاز. أقول له: أنا يمين وجة مسك، لكن من الضروري أن نفهم الكلمات ومضامينها ومعانيها، وإلا حوّلناها إلى صنمية ألفاظ، أو قاموس مثوي مانوي حنبلي طهراني. هذا خطأ، والحنبلية تُعبّر عن فراغ الفكر والكذب. وهذه القضية بلغت ذروتها في فترة ستالين الأخيرة، واستمرت مخففة في عهد الاتحاد السوفياتي على نطاق عالمي.

• وعربيًا طبعًا، أليس كذلك؟

- أعوذ بالله! عربيًا هناك تسعة أعشار الحالات يتعلّمون فيها بطلان القضايا بعد فوات أوانها، أي بعدما تخلّى أصحابها عنها. جماعتنا يأتون إلى الوليمة عقب نهايتها. بعد المؤتمر العشرين للحزب الشيوعي السوفياتي مباشرة، ترجم العرب في المشرق كتاب المؤامرة الكبرى على روسيا تأليف سايرس، وهو يروي تاريخ المؤامرات المزعومة ضد الاتحاد السوفياتي التي قام بها بوخارين وتروتسكي... إلخ، وكله كذب بكذب. وفي المؤتمر العشرين كُشف هذا الكذب كله. مع ذلك صدر هذا الكتاب باللغة العربية. وكان المقصود استخدام هذا الكتاب ضد عبد الناصر لأنهم أرادوا أن يُروّجوا

التفسير البوليسي للتاريخ، والتعليل المؤامراتي له، مثل القول إن عبد الناصر أتت به أميركا، والوحدة السورية - المصرية مصلحة أميركية... وهكذا. وظل هذا الكتاب متداولًا طوال الفترة بين عامي 1957 و1960. وبعدما تخلّى روجيه غارودي عن الماركسية فإذا بجامعة عدن في جمهورية اليمن الشعبية الديمقراطية تُعلّم الماركسية بحسب غارودي حتى بعد عشرة أعوام على تخليه عن الماركسية. من المفيد الوقوف عند كتاب ستالين الماركسية وعلم اللغة؛ هذا الكتاب الذي توهت به مرارًا، وإلى اليوم يكاد يكون أفضل كتب ستالين. يقول ستالين فيه إن اللغة ليست بنية فوقية، واللغة ليست ظاهرة طبقية بل ظاهرة قومية. هنا رد ستالين الاعتبار إلى العقل السليم وأفسح في المجال لمقولة الأمة، ولمقولة الحضارة والاستمرار الحضاري، وأن لا شيء يتم بالثورة والقفزة. هذا الكتاب لم يؤثر كثيرًا في الحركة الشيوعية العالمية لأنها ظلت حتى بعد صدوره بأعوام تتحدث عن صراع العلم البروليتاري ضد العلم البرجوازي، وهذه حماقة لها أول وليس لها آخر. فكيف يكون هناك علم اسمه العلم البروليتاري وعلم آخر اسمه العلم البرجوازي؟ ليسينكو، بحسب الشيوعيين، هو ممثل العلم البروليتاري، وماندل ومورغان من ممثلي العلم البرجوازي، لوي دوبرييه وماكس بلانك هم من ممثلي العلم البروليتاري، بينما آينشتاين ونيلسبورغ وشرودينغر وهاينزبرغ هم ممثلو العلم البرجوازي المثالي! ما هذا التخريف؟

هذه هي الأجواء في الأيام الأخيرة لستالين. عندما صدرت «وصية» ستالين في كتابه المسائل الاقتصادية للاشتراكية في الاتحاد السوفياتي كان ذلك حماقة كبيرة، ولم ينل هذا الكتاب المدح، ومع ذلك لم يرد أحد عليه، فالنقد بدأ في ما بعد.

• ذكرت في «الماركسية في عصرنا» أن هذا الكتاب تم تبنيّه لعام أو عامين فقط؟

- طبعًا، لكن لم ينل المدح نفسه، مع أنه مُجدد أحيانًا. يقول ستالين حرفيًا في هذا الكتاب: «إن الإنتاج الرأسمالي توقف عن النمو في عام 1952». وإذ به

بعد هذا الكلام يقول إن الإنتاج الرأسمالي نما كما لم ينم في فترة سابقة وبوتائر هائلة. وهنا أذكر مسألة الاستعمار، ففي الفترة بين عامي 1950 و1960 انتهى الاستعمار من الهند ومن أفريقيا، وبانتهاء الاستعمار تصوّرنا أن مصدر كسب الرأسمالية، والمكاسب التي تُغذيها الرأسمالية في إنكلترا وفرنسا على العمال، أو على قسم من العمال، سقطت وانتهت. والاقتصاد الرأسمالي في هذه الحال سوف ينهار والثورة ستنتصر! وإذا بالاقتصاد الرأسمالي يتقدم أكثر، أما نحن العرب فجاءتنا الحيلة اللطيفة بعبارة «الإمبريالية»، مع أن الإمبريالية ليست شيئاً مرثياً، وليست مثل الاستعمار وعسكر الاستعمار، وبدأنا نُفسّر بالإمبريالية تقدّم أوروبا والغرب وتعاستنا وعدم تقدمنا، وهذا خطأ.

هكذا كانت الأجواء الستالينية، وأنا أرى أن تأثيرها ما زال قائماً حتى اليوم، وأن قسماً كبيراً من شيوعي آسيا وأفريقيا، وبخاصة العرب، هم ستالينيون. ويستوي في ذلك الشيوعية الفيتنامية والكمبودية وشيوعية اليمن الجنوبي. هذا كله ستالينية مضاعفة، أو ستالينية مُيسّرة (أكثر يسارية)، أو ستالينية مؤقلمة مع المكان، بحيث إذا كنت في حضرموت تجعل البدو هم البروليتاريا... وهكذا دواليك. والبدو ليسوا بروليتاريا.

• ماذا قدمت إليك دراسة التاريخ الأوروبي في بلجيكا؟ وماذا استفدت من الفترة التي عشتها هناك؟

- إن جانباً مهماً مما حصلته هو تاريخ أوروبا. ففي جامعة بروكسل، المناوئة للكنيسة والإكليروس، تعلّمت احترام القرون الوسطى الأوروبية، ورأيت كيف تقدّمت أوروبا في القرون السابقة. هذا ما تعلّمت في الجامعة، وهذا ما حماني من الارتواء في الحداثة من دون فهم المُسبقات، ففي الدنيا يوجد تكوّن. بلجيكا بلد العمل والشغل والصناعة والزراعة والمواصلات، والنهرية منها، والجسور، وكنا عندما ندرس مجتمعات العصور الوسطى ومؤسساتها والتاريخ الاقتصادي، نتعلّم ما هي بلجيكا، وما هي منطقة بحر الشمال، وكيف تعج منطقة بحر الشمال بحركة دائمة للسفن مثل حركة أوتوستراد حلب - دمشق.

• في أثناء وجودكم في بلجيكا هل يمكن، بصورة استعادية، الحديث عن علاقتكم بالحزب الشيوعي السوري، وعن الوضع في أوروبا الشرقية والوضع العالمي آنذاك من رؤية الحركة الشيوعية؟

- يجب أن ندرك أن الحركة الشيوعية أخذت في أوروبا، وفي العالم كله، زخمًا كبيرًا خلال الحرب العالمية الثانية التي انتصر فيها الاتحاد السوفياتي وأميركا وإنكلترا على ألمانيا الهتلرية، وعلى إيطاليا واليابان. حينذاك لم نتوقف عند حقيقة هذه الحرب التي كانت أكبر حرب في تاريخ البشرية، ولم تكن حربًا بين الطبقة العاملة والبرجوازية، ولم تكن حربًا بين الاشتراكية وبعض الدول الرأسمالية الإمبريالية. يمكن أن نقول إنها حرب بين الديمقراطية والفاشية، وليس بين الاشتراكية والرأسمالية. وهذه الواقعة الكبيرة لا تجد لها مستندًا في فلسفة ستالين ونظرياته، لأن نظرية ستالين تنزع نحو اعتبار كل ما ليس انقسامًا وتناقضًا (اشتراكية ورأسمالية، طبقة عاملة وطبقة برجوازية) مجرد أشكال وهمية؛ أشياء غير حقيقية وتافهة وثانوية.

إذا، أخذت الحركة الشيوعية زخمًا كبيرًا في الحرب العالمية الثانية. والشيوعيون بين عامي 1945 و1948 استولوا على السلطة في عدد من دول أوروبا الشرقية. وإذا نظرنا إلى بلدان أوروبا الشرقية يمكن أن نقسمها إلى قسمين: بلدان كانت الأحزاب الشيوعية قوية جدًا فيها وذات شعبية طاغية مثل يوغسلافيا وتشيكوسلوفاكيا وبلغاريا، وبلدان كانت الحركة الشيوعية فيها ضعيفة مثل رومانيا وبولونيا. لكن في البلدان كلها كان الزخم الشيوعي ينمو بين عامي 1944 و1947. وكانت الثورة الاشتراكية في أوروبا الشرقية، وحركة الثورة في أوروبا الغربية، وتحديدًا في إيطاليا وفرنسا، علاوة على الحركة الثورية في بلدان أخرى من العالم، عبارة عن نهر يضم عددًا من الروافد مثل نضال العمال ضد الرأسمالية، أو ضد الاحتكارات الكبرى، وكذلك المسألة الديمقراطية ضد الفاشية، والمسألة الفلاحية ضد الملكيات الكبيرة للأرض، والمسألة القومية، وهذا ظاهر في بلدان أوروبا الشرقية بأشكال مختلفة.

ما حدث في عام 1949 هو أن الروافد كلها أخضعت وقُلِّصت وحُذِفَت

لمصلحة «بوتقة» أو «سبطانة مستقيمة» هي البروليتاريا ونظام السوفييات، وهذا مسخ رهيب وإفقار لثروة الواقع وثروة الحركة في بلدان أوروبا الشرقية. ودخلت بلدان أوروبا الشرقية في عملية يمكن أن نلخصها في ثلاثة أسماء: البلترة (بروليتاريا عمالية). والسفيتة (أصبح الطراز السوفيياتي هو الجوهر وحتى ما سمي بالديمقراطية الشعبية أصبحت شكلاً للطراز السوفيياتي نفسه مع مزيد من التأكيد على دكتاتورية البروليتاريا). والاستلنة (نسبة إلى ستالين، أي أصبح كل بلد في أوروبا الشرقية نسخة عن الاتحاد السوفيياتي)، وهذا إفقار رهيب وإلغاء للوجود ولتنوع الوجود وإلغاء للحركة التقدمية.

في صيف عام 1947 أسس «الكومنفورم»، أي مكتب أنباء الأحزاب الشيوعية الذي ضم الأحزاب الشيوعية في الاتحاد السوفيياتي وتشيكوسلوفاكيا وبولونيا ورومانيا وبلغاريا ويوغسلافيا والمجر. وأعلن غدانوف انقسام العالم إلى معسكرين: معسكر الاشتراكية والسلام والديمقراطية بقيادة الاتحاد السوفيياتي، ومعسكر الإمبريالية والحرب بقيادة الولايات المتحدة الأميركية. ثم بدأت المسألة اليوغسلافية، وأراد ستالين إخضاع يوغسلافيا وفشل، وأصبحت يوغسلافيا في نظر الحركة الشيوعية «عميلة» للغرب، وأنهم تيتو ورفاقه بأنهم عملاء سابقون للنازية، وعملاء الإمبريالية الأميركية. وكانت حصيلة عمل «الكومنفورم» سلبية تمامًا، وصارت وظيفته بعد طرد اليوغسلاف من عضويته، ملاحقة الشيوعية القومية غير الستالينية من بلغاريا إلى المجر إلى بولونيا إلى البلدان الأخرى كلها، ثم ملاحقة عملاء مزعومين ومتأمرين وحركات واتجاهات مثل الكوسموبوليتية والصهيونية والتروتسكية. في هذه الأثناء انتصرت الثورة الصينية في عام 1949. وفي هذه الأثناء أيضًا وصل الحزب الشيوعي الفرنسي إلى ذروة قوته، وكاد الحزب الشيوعي الإيطالي، بالتحالف مع الاشتراكيين، أن ينتصر في انتخابات عام 1949، لكنه فشل وبقي قويًا جدًا. في المقابل بدأت الأحزاب الشيوعية في البلدان الأخرى بالتراجع؛ فالحزب الشيوعي البلجيكي راح يتراجع بشكل واضح منذ انتخابات 1948 وكان يملك 12 في المئة من الأصوات، وأمل أن ينال أكثر، وإذا به ينال بين 8 و9 في المئة من الأصوات، ثم تابع انحداره بعد ذلك.

تراجع الحزب الشيوعي في بريطانيا أيضًا، بينما الأحزاب الشيوعية الكبرى مثل الإيطالي والفرنسي تماسكت واستمر صعودها أو ثباتها حتى أواسط الخمسينيات، أو أبعد قليلًا (الحزب الشيوعي الإيطالي الذي هُزم في انتخابات 1949 عاد ليتقدم خلال 20 عامًا). ولم يكن يخطر في بالنا، ولم نكن نتوقع أن يأتي زمن يكون فيه الحزب الاشتراكي الفرنسي أقوى من الحزب الشيوعي الفرنسي. ففي عامي 1950 و1952 كان الحزب الشيوعي الفرنسي أقوى مرتين عددًا من الحزب الاشتراكي، وكانت جريدة لومانيتيه تفاخر ببيع أعداد كبيرة جدًا، والحزب راح يُفاخر بأن لديه مليون عضو وبنال بين 30 و33 في المئة من الأصوات.

في هذه الأجواء أَلَّفنا في بلجيكا في عام 1950 حلقة أو خلية من أربعة شبان سوريين، ثم جاءنا من باريس سوري من حلب وهو مسؤول في الحزب الشيوعي السوري آنذاك. فوجئت، من دون أن أفصح، بالمستوى الضعيف والهزيل ثقافيًا وفكريًا لهذا الشيوعي السوري المسؤول، بينما كان جميع الموجودين معي في بروكسل أرقى منه وأفضل ثقافة ووعيًا، ومع ذلك علّمنا بعض الأشياء التنظيمية، وقال: تبدأون بتقرير أيديولوجي أو ثقافي وتناقشونه، ثم تقرير سياسي، ثم تقرير ثالث عن العمل بين الجماهير، أي بمن اتصلنا من الطلاب وماذا فعلنا... وهكذا. وللمقارنة، حين كنت اجتمع في عام 1962 مثلاً إلى جمال الأتاسي أو ياسين الحافظ أو عبد الكريم زهور، كنا كأننا نُقرّر مصائر البلد، وأي شخص يمكنه أن يأتي ويجلس معنا، ثم بعد ساعتين يمكن أن يكون ذلك الشخص قد صار جالسًا مع خصوم لنا وينقل الكلام الذي دار بيننا إليهم. بينما في عام 1950 كنا نجتمع في مكان مغلق، نشرب البيرة وندخن الغليون ونناقش أمورنا من دون مشاركة أحد من خارج حلقتنا، ولا نفعل أي أمر حاسم.

البكداشية أفادتني وعلمتني أمرًا قلمًا أُتيح إليّ، في ما بعد، أن أُطبّقه، لكنني طبّقته في مناسبات عدة. كان المستوى الفكري ونوعية المسائل التي كانت تطرح في حلقتنا من مستوى جيد، وعلى سبيل المثال قال أحدنا، انطلاقًا

من بدايات تغلغل الماركسية في روسيا، واستنادًا إلى كتاب لينين نمو الرأسمالية في روسيا، ما معنى أن التطور الرأسمالي في سورية هو أمر تقدمي، ووافقه على ذلك. وأضاف أن واجب الشيوعيين أن يساعدوا في التطور الرأسمالي في سورية. وأذكر أنني كنت معترضًا على هذا الكلام، فليست وظيفة الحزب الشيوعي أن يساعد في تطور الرأسمالية، بل وظيفته أن يُنظّم العمال. وأعتقد أننا اتهمنا رفيقنا بأن موقفه مطابق لموقف الماركسية الشرعية أو الماركسية البرجوازية عند بيرديف وستروفه وغيرهما. ومثال آخر: أذكر أننا في أحد الاجتماعات قمنا بإدانة ما سَمّيناه الإرهاب الفردي في تونس في 1951، أي أعمال الإرهاب الوطني الفردي ضد الاستعمار الفرنسي. ووقفنا ضده من وجهة نظر ماركسية، وقلنا إن هذا الأسلوب ليس هو الأسلوب الأمثل، بل الأسلوب الأمثل هو الوقوف إلى جانب الجماهير في نضالها الشعبي. لكن بعد أسبوع جئنا إلى الاجتماع، واعترضت على ما توصلنا إليه في الاجتماع السابق، وقلت إن أشكال النضال ليست كما يتراءى لنا، وفي حالة تونس من الممكن أن تكون هذه الأعمال الفردية أو شبه الفردية جسرًا إلى ثورة شعبية، أو إلى حرب تحرير شعبية ضد الاستعمار الفرنسي، ووافقتني رفاقي.

مثال آخر هو الصين، حيث درسنا جيدًا آنذاك مؤلفات ماو تسي تونغ الصادرة بالفرنسية، ودرسنا كتاب الثورة الصينية والحزب الشيوعي الصيني، وتوقفنا طويلاً عند ما ورد في الفصل الأول بشأن الحديث عن المجتمع الصيني، وتاريخ الصين. يقول الكتاب: «إن الأمة الصينية شهدت خلال 3000 سنة أكبر الثورات الفلاحية والشعبية في تاريخ البشرية». وأضاف: «على الرغم من ذلك فإن هذه الثورات كانت تنتهي إلى فشل، وإلى استبدال سلالة مالكة بسلالة مالكة أخرى، وإن التدخل الإمبريالي في عام 1840 هو الذي وضع حدًا لهذا التاريخ الصيني التقليدي الدوراني حين دُمّر البنى الصينية وبنية القرية، وبنية المدينة، وبنية الاقتصاد، وأصبحت الحركة الثورية في الصين حركة مُجدية». ناقشنا هذه النقطة، ومسألة الديالكتيك وعلاقة الإمبريالية بالصين، وفضل الإمبريالية على الصين، وإلى أن قرأت في الستينيات كتاب ستيوارت شرام عن ماو تسي تونغ، ويبدو أن لهذا طبعتين، الأولى كانت تتساءل: هل

كان من الممكن أن تتطور الصين لولا تدخل الإمبريالية؟ وكان الجواب لا. وفي الطبعة الثانية والنهائية كان الجواب نعم، لكن التدخل الإمبريالي سرّع التطور الصيني الداخلي نحو الجدوى الثورية. نستطيع القول إن الصين قبل مجيء الغرب كانت تعيش أزمة نمو، ولم تكن في عصر انحدار أو انحطاط، بدليل أن القرن الثامن عشر الصيني كان قرن النمو الديموغرافي، الصينيون في الجنوب صعدوا إلى التلال وزرعوها، وتابع السكان نموهم، ثم عادت الأزمة. وكان هذا النمو الديموغرافي دليلاً على تفاعلات إيجابية في الصين آنذاك، وكانت هذه الحالة خلافاً للأحوال في مصر وسورية والعراق في القرنين السابع عشر والثامن عشر. فالبلدان العربية لم تعرف النمو الديموغرافي إلا في القرن التاسع عشر، أي بعد مجيء الإمبريالية والغرب والرأسمالية والصناعة والعلم الأوروبي، أي بعد التحول الجبار الذي أحدثته الإمبريالية في العالم، وفي عالم العرب. وهذا يجعلني أقول إن في عام 1952 لم يكن لدينا هذه العلم، أو هذه المعرفة عن بلادنا وأوطاننا، ومع ذلك كان لدينا اعتقاد بأن تاريخنا في العصر العثماني كان تاريخ انحدار في معظمه، وإننا كنا في القرنين السابع عشر والثامن عشر في حالة انحطاط. برهان غليون يتصور أن تاريخنا عبارة عن شعب يقاتل ضد سلاطين وضد استعماريين أجانب، وأمثال برهان غليون يرفضون الفكرة التي تقول بالانحدار والانحطاط. إن خط المسار الديموغرافي يكشف أن الانحدار منذ القرن الرابع عشر كان واضحاً عاماً بعد عام وقرناً بعد قرن. مجاعة وطاعون في القرن الرابع عشر حصدا ربع السكان أو نصف السكان خلال مئة عام. والإمكانات الجغرافية والاقتصادية والاجتماعية والمؤسسات كان يمكن أن تعوض الخسارة البشرية خلال 50 أو 100 عام، لكن التعويض لم يحصل، فكان الانحدار حالة ثابتة. هذا تطور إلى الوراء وليس إلى الأمام. أعود فأقول إن معرفتنا في تلك السن كانت محدودة. أما اليوم فيبدو لي أن معرفة الذين بلغوا 60 عاماً محدودة أكثر، وأعتقد أنها معرفة كاذبة تنتج كتابات كاذبة.

دخلت الحركة الشيوعية امتحان الإيمان بنجاح لأن 99 في المئة من زعماء الأحزاب الشيوعية كانوا يؤمنون بأن تروتسكي وبوخارين خائن وعميلان للإمبريالية. وهذا الإيمان التصديقي الذي شمل مئات الملايين من

الناس يفسر بالطبيعة البشرية، ويفسر بالجموح الثوري، ويفسر بالرغبة في انتصار الاشتراكية على الإمبريالية والرأسمالية؛ على عالم الحرب والجوع والفقر. لكن هذا الإيمان كان مغلوطاً وغير معقول. لكنه، على الصعيد الذاتي، كان إيماناً صادقاً. فالشيوعي المتوسط لم يكن يعيش في عالمين. فإذا قال إن تروتسكي عميل، أو إن تيتو عميل، أو إن الذين قُتلوا في الاتحاد السوفياتي في عام 1930 هم سجناء الغولاغ، وإن الكولخوز هو عمل إرادي وطوعي لدى الفلاحين، وإذا قال إن الزراعة السوفياتية أرقى زراعة في العالم، وإن العمال في موسكو يعيشون أفضل من العمال في باريس ونيويورك، فقد كان صادقاً، لأنه كان يعتقد ذلك فعلاً.

في المقابل كانت الحركة الشيوعية الموالية للسوفييات بعد عام 1956، أي بعد سقوط خروشوف ومجيء بريجنيف، والعودة إلى الستالينية المخففة، قد فقدت الصدق الذاتي، وأصبح من الممكن إيجاد ملايين الشيوعيين يقولون إن فلاناً جاسوس، وهم مدركون أنه غير ذلك، أو أن يقولوا لك إن الاتحاد السوفياتي ليس فردوساً لكنه شبيه بالفردوس. المواصلات والاتصالات في الستينيات اتسعت كثيراً، وأصبح آلاف السوريين يعرفون الاتحاد السوفياتي، وملايين من شعوب الأرض يعرفون المفاسد والعيوب الرهيبة والبؤس والكذب في الاتحاد السوفياتي. ومع ذلك كان الولاء والوفاء يقضيان بأن يقولوا عكس ما يشاهدون، وأن يقولوا عكس ما يعرفون. وهذا السقوط الأخلاقي الذاتي كان أكبر ضربة، بل ضربة نهائية لا يمكن الإفلات منها من دون تصحيح هذه الأخلاق، أي أن يقول الإنسان الحقيقة. والحقيقة هي الحقيقة الموضوعية التي تشترط الصدق الذاتي. يجب أن أقول الشيء الذي أعرفه والذي أراه والذي أعتقد فعلياً، ولا أقول الشيء الذي لا أعتقد. متى يقول الإنسان عكس ما يعتقد حقاً؟ وبأي ذريعة يفعل ذلك؟ ولأي غاية أو مصلحة؟ كان الجواب: «لمصلحة الثورة»، أو لمصلحة الحزب، وللهدف «العظيم والنبيل».

إنّ أي حزب شيوعي يمكنه أن يرسل طلاباً إلى الاتحاد السوفياتي. لكن من يرشح نفسه للذهاب إلى الاتحاد السوفياتي سيحاول أن يثبت ولاءه

بالكذب حتى تنطبق عليه الشروط. في أوائل الستينيات بات في الإمكان العثور على طلاب شيوعيين عرب عملاء للمخابرات السوفياتية ضد الأساتذة، وصار بعض الأساتذة الروس يخاف من الطلاب الأجانب ومن الطلاب العرب.

• عدت إلى سورية في آب/ أغسطس 1952. هل يُمكن أن نعتبر تلك الفترة هي الأساسية من حيث تكوين المفاهيم النضالية والفكرية؟

- عُدتُ من بروكسل وأنا مسلّح بنظرية. أذكر دفترًا صغيرًا جدًا ثمّنه قرشان ونصف القرش اشتريته من بلجيكا، وملأته بخط صغير جدًا باللغة الفرنسية، وكان يحوي كتاب لينين ملاحظات نقدية على المسألة القومية، وكتابًا آخر له في المسألة القومية وحق الشعوب في تقرير مصيرها، ثم بعض كتابات ستالين، مثل الماركسية والمسألة القومية والمستعمرات. وعلى الدفتر نفسه كتابا ماو تسي تونغ الثورة الصينية والديمقراطية الجديدة.

جئت إلى سورية مسلّحًا بهذا كله. لكن في عام 1953 التحقت بالخدمة العسكرية. وفي نيسان/ أبريل 1955 أنهيت الخدمة، وفي الوقت نفسه أصدرت أولى ترجماتي وهي كتاب الثورة الصينية والحزب الشيوعي الصيني لماو تسي تونغ، وأنجزت الترجمة في الأيام الأخيرة من خدمتي العسكرية، وصدر الكتاب عن دار دمشق.

• هل نتحدث عن فترة الخدمة في الجيش؟

- في اللاذقية، قبل التحاقني بالجيش وبعده، كوّنت علاقات جديدة مع أشخاص ممتازين ومثقفين وأخلاقيين ولهم أذهان منفتحة ومفكرة وثاقبة، وليسوا من جماعة «وي وي»^(*). وفي اللاذقية تعرفت إلى أشخاص ليسوا من جماعة بني نعم نعم، وفيهم شيوعيون غير حزبيين، وشيوعيون حزبيون وبعثيون ومستقلون. والعدد ليس بالمئات بل بالعشرات، منهم جامعيون، ومنهم من يحمل البكالوريا وحسب، ومنهم من له وظيفة جيدة في جهاز الدولة،

(*) جماعة «وي وي» قبيلة في الجزيرة السورية، أُطلق عليها هذا اللقب في زمن الاستعمار الفرنسي لأن أفرادها كانوا يصوتون دائمًا إلى جانب الحكومة بعبارة «نعم نعم».

وجميعهم بين العشرين والخامسة والعشرين من العمر، أي شبان.

في الخدمة العسكرية التقيت معظم أصدقائي في بلجيكا. هم أيضاً التحقوا بالدورة الخامسة من دورات التدريب في الجيش السوري (بين بداية تشرين الأول/أكتوبر 1953 والأول من نيسان/أبريل 1955)، وتعرّفت إلى ياسين الحافظ وآخرين ممن يحملون شهادات في الحقوق من جامعة دمشق، وكان الزمن زمن أديب الشيشكلي. في هذه الفترة أدركت أن التبسيطات من نوع فلان عميل لأميركا، كلام لا طائل فيه. وكان القائم بأعمال السفارة السورية في بروكسل صلاح الدين الطرزي قد نبهني إلى ذلك قائلاً: «يا الياس هذه طريقة خطأ ضعوها جانباً».

أمضيت في مدرسة الضباط الاحتياط في حمص ستة أشهر، ثم ثلاثة أشهر أخرى في مدرسة المحاسبة العسكرية في دمشق، ثم عملت شهرين في معتمدية المحاسبة في المنطقة الجنوبية حيث لم يكن لي عمل حقيقي إلا التوقيع، ثم عملت سبعة أو ثمانية أشهر في مجلة الجندي، وفي المجلة العسكرية. وفي ربيع عام 1955 نشرت ترجمة كتاب ماو تسي تونغ الثورة الصينية والحزب الشيوعي الصيني، واقتُرح اسمي للذهاب إلى هلسنكي لحضور مؤتمر السلام العالمي.

• من اقترح اسمك؟

- الحزب. وهنا أود أن أعود بالذاكرة قليلاً إلى الوراء، فقبل أن يُلقني خالد بكداش خطبته الأولى في البرلمان في عام 1954، جرى اتصال مع كثيرين، وسُئلت ماذا اقترح للخطاب العتيد. آنذاك كنا نتناقش مع ضباط بعثيين وعروبيين وتقدميين في قضايا كثيرة في نادي الضباط. وبما أنني كنت في دمشق عُينت منظماً لمكتبة نادي ضباط حامية دمشق، وكان عدد الكتب لا يزيد على 100 أو 200 كتاب؛ فكنا نجد مكسيم غوركي وإلى جانبه كتاب كلاوزفيتس عن الحرب مُهدى من الضابط المرحوم سليم إبراهيم، وهو من الضباط الأذكياء، وكتاب لأناتول فرانس مترجم إلى العربية... وهكذا. ونجد كتباً في

الأدب وكتبًا جنسية متنوعة. إنها مكتبة صغيرة أشرفتُ على تنظيمها، وأصبحتُ معروفًا جدًا في مطعم نادي ضباط دمشق في الصالحية. وفي هذه الأثناء عرّفني ياسين الحافظ إلى عبد الكريم زهور الذي فاز بالنيابة عن حزب البعث في انتخابات عام 1954، وكنت أتناقش كثيرًا أنا وعبد الكريم زهور أمام عدد من الضباط من حماة ومن منطقة اللاذقية. وفي إحدى المرات ذهبت في إجازة طويلة (15 يومًا). وحينما عدت وجدت أن رئيس الأركان المرحوم شوكت شقير الذي أعتز بصداقته التي بدأت حين تعرفت إليه في بيروت، أصدر تنبيهًا لطيفًا مضمونه أن من غير الجائز أن يتحول نادي الضباط إلى نادٍ للمناقشات. لا أذكر جيدًا كلام التنبيه، ولم أقرأه بنفسي، بل نُقل إليّ.

نظّمنا في نادي الضباط سلسلة محاضرات كان يديرها برهان قصاب حسن، رئيس تحرير المجلة العسكرية. وأذكر أن أول محاضرة كانت للدكتور كامل عياد. هذا الرجل الماركسي لم يكتب كثيرًا مع أنه من متخرجي ألمانيا، وينضح حبًا هائلًا وغرامًا لأثينا وللديمقراطية الأثينية. أما المحاضرة الثانية فكانت عن العلاقات الدبلوماسية في العصور القديمة ووثائق تل العمارنة، وكان المحاضر الدكتور محمد الفاضل.

أعود إلى خطاب خالد بكداش في صيف عام 1954. سُئلت ماذا يجب أن يتضمن الخطاب، وأجبت: يجب أن يتضمن مطالبة برفع رواتب الجنود، ويجب التركيز على أهمية الجيش الوطني اللائقي، ويجب أن يمنح العسكريون حق التصويت. فقال لي المتصل: وحق الترشيح؟ فقلت: لا، بل حق التصويت وحده، لأن حق الترشيح سيجعل الجنرال يرشح نفسه والجنود سيصوتون له.

المهم إنني اقترحت هذه الأمور وغيرها لقضايا الفلاحين، وقضايا البرجوازية الصغيرة. وتهكّم عليّ فلان وفلان، لكنهم حين سألوا الرفيق خالد بكداش فإذا به يجيب مثل جوابي. وهكذا اكتسبت سمعة كبيرة عند خالد بكداش قبل أن أعرفه. هذا ما حدث في عام 1954.

حين ذهبنا إلى هلسنكي (فنلندا) في حزيران/يونيو 1955، كان ستالين قد مات قبل سنتين، وكان بيريا قد سقط منذ سنة ونصف السنة، ثم سقط مالينكوف وانتصر خروشوف نهائياً ومعه بولغانين بصفته رئيساً للوزراء، وذهب مع بولغانين إلى بلغراد واعتذر إلى تيتو وقال له: أيها الرفيق الرئيس تيتو إن بيريا هو المسؤول عن خراب علاقتنا، لعنة الله عليه.

• كيف كان الوضع في سورية آنذاك؟

- سوف أكمل كلامي عن هلسنكي، وسنربط الأمور بعضها ببعض في هذه السيرة. كنت جالساً في أحد المساءات في مطعم أبو كمال فوق مطعم النورماندي بين الهافانا والسبع بحرات، وهو مطعم صيفي يقدم الشاورما ومأكولات متنوعة. وجاءني شخص وقال: هل تذهب إلى مؤتمر السلام في هلسنكي؟ قلت: نعم. قال لي: إذن تعال معي. وذهبنا إلى طاولة ثانية حيث كان يجلس إليها الرفيق دانيال نعمة الذي شاهدته مرة واحدة في اللاذقية وتعلمت منه عبارة «كبح جماع الاستعمار». ولا أستطيع أن أذكر الرجل من دون أن أذكر عبارة كبح جماع الاستعمار، وكان معه الرفيق لودوفان والرفيق يوسف فيصل (خريج معهد الماركسية اللينينية). فاجأني الرفيق يوسف فيصل بأن معرفته بالماركسية اللينينية ضحلة. جميعهم هكذا. خالد بكداش أحسن منهم بكثير مع أنه ضعيف أيضاً. لكن بالمقارنة معهم فهو قوي لكنه غير معقول، قادة لحزب شيوعي لا يقرأون حتى ستالين.

خالد بكداش في تلك الفترة درّج مبدأ يقول إن الدراسة النظرية والثقافة والأيدولوجيا تعني أن تدرس جيداً آخر خطاب للرفيق خالد بكداش في البرلمان، وهذا غير معقول! حتى كتابات ستالين النظرية اعتبرت غير مفيدة، بدأ يتكوّن لدينا انطباع أن الحزب الشيوعي السوري مضاد للثقافة.

أذكر أن يوسف فيصل أصدر تعليمات إلى نسيب نمر، مسؤول جريدة الأخبار الشيوعية اللبنانية المهمة، قائلاً له: لا ترسل أي رسالة أو برقية إلا بموافقة الياس، الأمر الذي كان يعني إضفاء قيمة مهمة عليّ.

سافرنا في الباخرة الرومانية التي أقلتنا من سورية إلى رومانيا. وصلنا ميناء كونستانزا، وهناك وجدت عمالاً من طرطوس ومن جزيرة أرواد في الميناء، ما يشير إلى وجود صلات بحرية برومانيا. وفي القطار من كونستانزا إلى بوخارست وقعت حادثة، من المفيد أن أذكرها؛ إذ كانت رومانيا قد استقبلت للتو الرئيس تيتو، وكانت هناك لافتات في بعض الشوارع تحيي تيتو، ولا أذكر ماذا قلت لمرافقتي الرومانية، وهي امرأة أكبر مني سنًا، شيوعية من النموذج اليهودي الستاليني. فأجابتنني بما معناه أن تكتيك الاتحاد السوفياتي مع يوغسلافيا ذكي جدًا، أي إنها اعتبرت بداية المصالحة السوفياتية - اليوغسلافية تكتكة وذكاء. لم أكن معتادًا في حزبنا، وفي فهمي تاريخ الشيوعية على كلمة «تكتيك»، فهي قضايا مبدئية، وبالتالي أخلاقية. خروشوف جاء وقال: أخطأنا والخطأ مسؤول عنه بيريا الذي أعدم. وهو نفسه الذي خاطب تيتو بعبارة «الرفيق الرئيس» مع أن تيتو كان منذ سنتين جاسوسًا وعميلًا ونازيًا وتروتسكيًا وأميريكيًا وإنكليزيًا وصهيونيًا... وقس على ذلك. ولاحظت الرفيقة الرومانية أن هذا الكلام لم يعجبني، فطوت الموضوع.

أمضينا خمسة أيام في بوخارست، وفيها لازمني شاب اسمه نيقولا بوبسكو في مثل سنّي أو أكبر بستين. وفي إحدى المرات لازمني طوال الليل ونام في غرفتي في الفندق، وهو مترجم يعرف الألمانية والإنكليزية ويترجم شكسبير وغوته عن الإنكليزية والألمانية، ويعرف الفرنسية بشكل كافٍ، بحيث جعلوه من المرافقين لوفدنا السوري اللبناني الأردني، وربما كان معنا اثنان من مصر. هذا الشاب روى لي أشياء مزعجة جدًا جدًا، وكنا في أوائل حزيران/ يونيو 1955، فقال إن السلطات منعت من الزواج من فتاة يحبها وتحبه لأنها ليست من بنات الطبقة العاملة. حين ذهبنا إلى متحف الفن التشكيلي، رأينا لوحة كبيرة تصوّر ستالين في الحقل، وهي لوحة نموذجية لفن الواقعية الاشتراكية، وأبدت إعجابي باللوحة ربما مجاملة. فرد مرافقي ردًا واضحًا جدًا وقال: «أنظر إلى هذه التفاهة وانظر إلى رسومنا في القرن التاسع عشر، كانت أرقى بكثير». لقد قدّم إليّ هذا الشاب مُعطيات تخالف الصورة الوردية التي كانت في رؤوسنا عن رومانيا. وفي إحدى المرات تجادلنا مع شبان رومان في شارع معروف،

وشنوا حملة شعواء على النظام القائم، وقالوا لي: لا تصدق هذه الأكاذيب. وأردت أن أرد عليهم، لكن مرافقي الروماني منعني من ذلك لأنه يؤمن هو أيضًا بهذا الموقف.

أخيرًا بعد خمسة أيام ذهبنا إلى هلسنكي حيث لا يوجد كهرباء في الليل، ولا حاجة إلى الكهرباء لأن الليالي بيض. كنت مترجمًا في المؤتمر الذي مثل ذروة الاعتدال السوفياتي، حين وجه المؤتمر، بناء على اقتراح سوفياتي، تحية خاصة إلى الهند وإلى يوغسلافيا لدوريهما في خدمة السلام، ولم يوجه أي تحية إلى الاتحاد السوفياتي.

في هلسنكي دعتنا سفارة الصين الشعبية إلى لقاء. وهناك ألقى ناظم حكمت قصيدة عن الحرية. ثم وجهت إلينا السفارة دعوة إلى زيارة الصين فذهبنا بالقطار من هلسنكي إلى لينينغراد، ثم إلى موسكو. وبعدما أمضينا نصف نهار في موسكو تابعنا السفر بالقطار إلى سيبيريا، ثم إلى منشوريا، فإلى بيجين. عشرة أيام في القطار. كنا سورين ولبنانيين وأردنيين وسودانيين واحدًا وعراقيين. وفي هلسنكي وجدنا مصريين، بينهم ضابط مخبرات. ولا بأس هنا أن أفتح قوسًا عن قضية فلسطين، حيث لاحظنا لدى المصريين موقفين متباعين: سكرتير حركة أنصار السلم، ولعل اسمه يوسف حلمي، كان موقفه متطابقًا مع موقف الاتحاد السوفياتي والحزب الشيوعي الإسرائيلي: السلام، وبالتالي هو موقف صهيوني. الدكتور إبراهيم رشاد، رئيس حركة أنصار السلم، كان موقفه مخالفًا تمامًا: ضد الصهيونية وضد إسرائيل بقوة.

في الاتحاد السوفياتي لفتنا منذ البداية إلى النهاية بؤس الأوضاع، في الرحلة إلى موسكو من لينينغراد ومن حدود فنلندا إلى موسكو تساءلنا عن البيوت البائسة والقرى التاعسة، واعتقدنا أنها ناتجة من الحرب العالمية الثانية التي خربت المناطق الغربية في الاتحاد السوفياتي. ولاحظنا أن مستوى البؤس كان مروعًا قياسًا إلى الازدهار في فنلندا التي عانت ما يكفي في الحرب العالمية الثانية. ولاحظنا من موسكو إلى الأورال إلى سيبيريا أن المشهد لم يتغير قط: بؤس الريف، ومشهد النساء وهن يشتغلن في سكك الحديد أشغالًا

صعبة مثل قلع الحجارة، وهذه المهنة لا تتلاءم مع النساء. ولاحظنا كذلك كثرة الحركة في سكك الحديد: فحم وآلات ومشاريع صناعية ضخمة عند بحيرة ايركوتس، والتحضير يجري لإقامة أكبر مركز كهرومائي في العالم في صيف عام 1955. وهنا سأروي الحادثة التالية: توقفنا في إحدى محطات سيبيريا، ونزلنا من القطار لتحريك أقدامنا، وكنا ننتظر أن ينطلق القطار مجددًا. في تلك اللحظة وصل رجل مقطوع الرجلين، أدركت من بعيد أنه شحاذ جاء يتسول. فلم أشأ أن أكون شاهدًا على هذه الأوضاع، وبحركة غريزية غيرت موقعي وأدركت للرجل ظهري بحيث أصبح الرجل ورائي. ثم أحسست، من وقع خطاه، أنه وصل وأخذ يقول: تفاريتش، تفاريتش، كويك، كويك، أي: رفيق، رفيق، قرش، قرش. كان معنا شاب شيوعي من عائلة مجدلاني اللبنانية، وهو يعرف الروسية خلافاً لكثيرين من الشيوعيين العرب الذين عاشوا في روسيا سنوات ولم يتعلموا الروسية. والسبب، كما قالت لنا إحدى الروسيات، إنهم لا يريدون التعلم، ليس لأن الروسية صعبة، بل نتيجة الكسل الناجم عن تعاطي الخمر في المساء والسهر حتى الثالثة صباحًا، ثم الاستيقاظ المتأخر، والذهاب إلى العمل في مؤسسة سوفياتية ساعتين فقط بدلًا من ست أو ثماني ساعات.

حين عدنا إلى القطار استأنف الرفيق عمر السباعي (الحلبي) الذي أصبح في ما بعد، في عصر البعث، وزيرًا للمواصلات، إلقاء دروسه علينا، وراح يتكلم على الكولخوز والسوفخوز وعلى الديمقراطية الشعبية والجمهورية الشعبية والفارق بينهما، وأخذ يعرض تفاهات، مثل القول إن دول أوروبا الشرقية تدعى الديمقراطية الشعبية، وإن دولة الصين تدعى الجمهورية الشعبية، والفارق بينهما كذا وكذا، وذلك كله غلط بغلط. وبادرت إلى تنبيهه إلى أن دستور الصين الشعبية يقول إن نظام الصين الشعبية هو نظام الديمقراطية الشعبية، فمن أين جئت يا عمر بهذا الاختلاف اللفظي أو الاصطلاحي؟ نعود إلى حكاية المتسول المقطوع الرجلين، فبعد أن انتهى الرفيق عمر من عرض موضوعه النظري عن الكولخوز والسوفخوز، وكان معنا خمسة عمال نقابيين من سورية غير حزبيين، لكنهم موالون للرفيق خالد بكداش، قام أحدهم ووجه سؤالاً إلى عمر السباعي وقال له: منذ قليل قبل أن نركب القطار شاهدنا كذا

وكذا وكذا، فما تفسيرك؟ فأجاب عمر السباعي: الرفيق الياس مرقص يشرح الأمر لكم. وعمر السباعي جاهل، وكان قد أضاع سنوات في فرنسا بصفته مهندساً من دون أن يتعلم شيئاً عن الماركسية. غير أنني أحلت الجواب إليه، وفوجئت بذكائه أو بتذاكيه، كما يقول سمير ذكرى، وبادر إلى الإجابة بالقول، يا رفيق، في المجتمع الاشتراكي من لا يعمل لا يأكل. فقال له العامل: وماذا يمكن أن يشتغل هذا الرجل وهو مقطوع الرجلين؟ فأجاب عمر بقوة: يستطيع أن يعمل مثلاً وراء شبك التذاكر. فقال العامل: وهل أنت متأكد أنهم عرضوا عليه هذا العمل ورفض؟ ولم يحر عمر السباعي جواباً. وفهمت، بعد أشهر، أن الرجل المقطوع الرجلين ربما يكون من المنفيين إلى سيبيريا الذين أمضوا 20 سنة في المعسكرات أو غير ذلك. وفعلاً كان مشهد المتسولين في موسكو وكيف في عام 1955 كارثة.

وصلنا إلى بيجين وزرنا شنغهاي وتركستان الصينية، وعلى العشاء التقينا شو إن لاي. الصين أعطتنا صورة مختلفة تماماً عن الاتحاد السوفياتي وعن رومانيا. بدت لنا الصين في تموز/ يوليو 1955 كأنها بلد الابتسامة والسعادة، بلد آسيوي فقير وكثيف السكان، لكن وجوه الناس طافحة بالبشر، والكلام مع الناس يبعث على التفاؤل، وكنا نشعر أن في الصين ديمقراطية من نوع ما.

في إحدى سهرات العشاء أبلغ أحد الصينيين إلينا خبراً ساراً وقال: غداً سيكون الرفيق شيبولوف، رئيس تحرير البرافدا إلى جانب جمال عبد الناصر في أعياد الثورة في مصر، أي إننا كنا في بيجين في 22 تموز/ يوليو 1955. والخبر سرنا جداً. ولاحقاً علمنا بصفقة الأسلحة التشيكية إلى مصر وسورية. وكان شيبولوف من النجوم الصاعدة في الاتحاد السوفياتي آنذاك. وبعد رئاسة تحرير البرافدا أصبح وزير خارجية الاتحاد السوفياتي، ثم انحاز إلى مالينكوف ومولوتوف وغانانوفيتش، فسقط معهم في عام 1957.

عدنا من بيجين بالطائرة إلى منغوليا ثم إلى موسكو في ليل لا ينتهي نتيجة دوران الأرض في الاتجاه نفسه. مكثنا في موسكو يومين، وكان الفرصة الوحيدة كي أشاهد مدينة موسكو. وقبل شهر ونصف الشهر، حين مررنا

بموسكو سريعاً، أخذونا إلى المعرض الزراعي الذي أصبح المعرض الزراعي الصناعي. وفي أحد الأجنحة طلبت أن أرى القطن الملون؛ فمن إنجازات نظرية ليسينكو المزعومة أن الزراعة السوفياتية في تركستان صارت تنتج قطعاً ملوناً بشتى الألوان. وقد اصطحبتنا المرافقة كي نشاهد القطن الملون في قاعة منزلة، وشاهدنا قطعاً يميل إلى الأصفر. فقلت لها: أين الألوان الأخرى؟ فأجابت: هذا كل شيء. هذا الأمر هزّ إيماني بنظرية ليسينكو.

زرنا موسكو في هذه المرة طوال يومين. وفي هذين اليومين شعرت بالكبت عند الروسي. زرنا متحف «غاليري تريتياكوف»، وهو من أهم متاحف الرسم. وأذكر أنني وقفت طويلاً أمام لوحة عذاب وإعدام «آل خوفانسكي». وآل خوفانسكي أيدوا قبل 200 أو 300 عام المؤمنين القدامى، وقتلوا، وخُلدت قضيتهم في أوبرا «موسورسكيلاخو فتشينا». المهم أنني وقفت أمام اللوحة وأشرت إلى جانب منها، وقلت للمرافقة بالفرنسية: هذا الجزء يمكن أن تعثري عليه في كتاب «الفلسفة» للمؤلف «كوفيليه»، وهو كتاب مدرسي لطلاب صف الفلسفة، وفيه بحث بعنوان «الألم» (اللذة والألم موضوعات علم النفس)، وفي هذا الموضوع يستخدمون جزءاً من لوحة «آل خوفانسكي» للرسم الروسي «ريبين» فسرتُ جداً وسألت: هل هذا أكيد؟ فقلت لها: نعم أكيد والكتاب عندي.

فكرت بهذه الأمور، وفهمت أن الروس وجدوا أنفسهم مكبوحة. ثمة اجتثاث لتراثهم الثقافي كله، ولا يمكن أن يقبل أي شعب من الشعوب أن تقول له: أنت شعب عظيم، ثم تقول له إن تاريخك يبدأ من 100 عام مع الرفيق بليخانوف، ومع الرفيق لينين.

أما في شان ريبن ومدرسة الفن التشكيلي الروسي في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، فكانت المدرسة السائدة هي الواقعية الاجتماعية أو الواقعية المناضلة، وكثيراً ما كان يقال إن الواقعية المناضلة هي أحد جذور الواقعية الاشتراكية الستالينية، وهذا صحيح. لكن يجب أن نميز بين أمرين: بين شيء طبيعي وجيد، وشيء متكلف ومصطنع وكاذب ودجال. الأول فن، أما ما

ظهر في عصر ستالين فهو ليس فئًا، إنه أكذوبة باسم الواقعية. فإذا ألّفت كتاب أدب، أو رواية أدبية، وعرضت بؤس العامل السوفياتي وعذابه في تربية أولاده، يقولون لك: أنت لست واقعيًا. أما إذا اشتغلت على الاشتراكية النيرة والعامل البطل الذي يعيش سعيدًا بلا مشكلات، ويصرف حياته في النضال من أجل الاشتراكية العالمية، فتكون واقعيًا. هذا هو الكذب بعينه.

الفن الواقعي الاشتراكي تافه. الفوتوغرافيا أدت دورًا في الأكذوبة. ممكن أن يعرض أحدهم لوحة بعنوان «على شرفة الكرملين»، وتكون الصورة لمدينة موسكو في الليل، والرفيق ستالين والرفيق فوروشيلوف يسيران على شرفة الكرملين يفكران في مصير الشعب والأمة والبشرية، وأن ستالين رجل مثلي ومثلك، يرتدي ثيابًا مثلي ومثلك. هذا الفن لا هو فن تجريدي، ولا هو فن سريالي، ولا هو فن تكعيبي، ولا هو بيكاسو. القمح مثل القمح، البيوت مثل البيوت، وهذا يساعدنا في القول إنهم صادقون. الفوتوغرافيا تساعد في تمرير الأكذوبة فيعطوننا صورة مغلوطة عن المجتمع. لكن من غير الممكن أن يصوّروا شخصًا وله قرنان، أو له ثلاثة أعين. بل شخص مثلي ومثلك، وهذا دليل، بحسب «الواقعية»، على الصدق وعلى الصواب، وهذه مصيبة عمياء.

الصورة من جهة صحيحة جدًا جدًا، ومن جهة كاذبة جدًا جدًا. يجب أن نرى ما هي الوظيفة، وكيف وُظفت. هنا الرفيق ستالين يفكر في مصير الشعب. والصحيح أنه ربما كان يفكر في كيفية التخلص من فلان وفلان. في الصورة يسير مع فوروشيلوف، ونحن نعرف اتهامه له بأنه جاسوس إنكليزي. بالأمس كان رئيس هيئة التخطيط ومسؤول الاقتصاد اللامع فوسنيسنسكي، ولاحقًا أعدموه، وكان قد ألّف كتابين طُبعا في باريس. كتاب عنوانه إعادة بناء الاقتصاد الوطني بعد الحرب العالمية الثانية، والآخر عنوانه مشروع السنوات الخمس.. الرابع. فوسنيسنسكي لامع جدًا جدًا، وإذا به فجأة يختفي. الخبراء الغربيون قالوا: «خلق له»، كما يقول أهل الشام، أي قُضي عليه. دعنا نُقل إن من الممكن أن تصور أشخاصًا أو وقائع بصورة واقعية من أجل تمرير واقع زائف وكاذب.

ثمة نقطة ثانية لم أتنبه إليها إلا في عام 1984 في باريس. تعاونت بلدية باريس ووزارة الثقافة السوفياتية في إقامة معرض عن الفنون التشكيلية الروسية والسوفياتية، وكان المعرض جميلًا جدًا. وفي أثناء خروجي من المعرض اشتريت كتابًا فيه ألبوم صور ومقالات، لكتاب سوفيات وفرنسيين. ومن بين المقالات واحد لكتاب فرنسي عن الواقعية الروسية في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. أنا أعرف أن المدرسة الواقعية مدرسة مناضلة ضد الاستبداد، وضد المؤسسة الدينية، وضد الظلام الكهنوتي، وضد المشايخ العفنين أو الخوارنة الكذابين، وضد القيصرية، وهذا كله مُثبت في ذلك الكتاب. وعلاوة على ذلك فإن جميع رسامي مدرسة الفن الواقعي المناضل من ريبن حتى فيرشاجين رسموا الموضوعات المسيحية الخالدة، مثل المسيح والصليب ومريم... إلخ، لكنهم أضفوا عليها نفسًا شعبيًا روسيًا نضاليًا، أي إن هذه اللوحات المسيحية كانت تنحاز إلى المساكين الفدائيين المستعدين للموت في سبيل الشعب، غير أن الأيديولوجيا الستالينية راحت تتعامل مع الواقعية «بالطميمة»، أي إنها تُبرز ما تشاء، وتصطفي ما تشاء، وتُلغي ما تشاء. وهذا الأمر كان ضد الدين وضد المسيحية، وأصاب الرسم أكثر مما أصاب الموسيقى، لأن الموسيقى الكلاسيكية الدينية الروسية ظلت محدودة الأثر، ولم تتطور كي تصبح في مصاف موسيقا موزارت أو بيتهوفن أو برامز. لأن في كنائس الغرب توجد أدوات موسيقية، بينما في الكنيسة الأرثوذكسية فإن الصوت البشري هو الأساس. وكان لهذا الموقف الستاليني أثر سيئ جدًا في الأدب. فشنوا حربًا ضد دوستوفسكي، وراحوا يخلقون عالمًا من التفاضل بين دوستوفسكي وتولستوي... وهكذا دواليك.

عدتُ من موسكو في أواخر صيف عام 1955 ولم أروِ لأي إنسان حادثة الفقير المتسوّل. ولو رويت الحادثة يومذاك لأي شيوعي لوجه إليّ تهمة العمالة لأميركا. لم أُنجرأ على رواية الحادثة إلا بعد المؤتمر العشرين، أي بعد نحو سنة. وفي تلك الأثناء كنت غاضبًا من طريقة تكوين الحزب الشيوعي في سورية ولبنان. أشخاص غير مقبولين أخلاقياً وثقافياً، يُطبّقون على حزب شيوعي بسيط عمره 22 عامًا معيارًا، ويُطبّقون على أنفسهم معيارًا

آخر. وعلى سبيل المثال شاب لبناني عمره 22 عامًا اسمه محمد ويعمل في مطبعة، كان «يضع زيت خس على شعره»، هذا الشاب أمضى معظم وقته مع فتاة في هلسنكي، فحوسب بأن أعيد إلى لبنان ولم يذهب معنا إلى الصين. ثم أتاني لبنانيون يشكون، ولكن بعد فوات الأوان، وأحدهم قال لي: رفيق الياس هل تذكر رفيق محمد الذي التقاك في الشارع بعد المؤتمر وقال لك إن معه بنتًا وصديقتها، ودعاك إلى مرافقتهم وأنت اعتذرت؟ قلت له: أذكر. فقال: هل تعلم من كان صديق البنت الثانية؟ كانت صديقة لفلان، وفلان حزبي شيوعي سوري مهم ومتزوج وعنده أولاد. ويبدو أنه طبق المثل: «أعزب دهر ولا أرمل شهر». هذا الأمر هزني وهز أعصابي: محابة و«وزنين وكيلين»، والذريعة دائمًا أن رفيق خالد بكداش «موصي به»! مثال آخر: كنا في القطار في سيبيريا وبصحبتنا أسترالي وكندي، وخمسة أو ستة من الأرجنتين رجالًا ونساء. أتاني فلان من الشيوعيين الكبار اللبنانيين ليقول: رفيق الياس، هؤلاء الأرجنتينيون يهود. قلت له: أعتقد ذلك من سحناتهم. قال: يجب أن نتبه ولا نتصل بهم. كان رأيي أن من الأفضل أن أتصل بهم ليكون موقفنا من قضية فلسطين أوضح وأقرب إلى إحساسنا وإحساس شعبنا. بعد مدة من الزمن، وقع أحد مسؤولي الشيوعيين في وفدنا من سريره في القطار، وجاءت الطيبة الروسية، وكانت تريد أي شخص يتكلم الروسية، فجاءوا بأحد الأشخاص وعلمت أن هذا الشخص كان يسهر مع فلان وفلان ومع البنات الأرجنتينيات ويشربون الخمر في القطار. ومثال ثالث: جاءني فلان من الحزب الشيوعي السوري اللبناني وقال: رفيق الياس يجب أن نتبه ونتجنب هؤلاء العراقيين. فقلت له: لماذا؟ قال: لأن موقف الحزب الشيوعي العراقي صهيوني. قلت له: هل تقصد أن موقفه من قضية فلسطين خاطئ؟ قال: نعم رفيق. قلت له: عال، دعنا نناقشهم، وهذه مناسبة، والطريق طويلة، فنحن سنجتاز سيبيريا. قال: لا... لا.

الحزب الشيوعي السوري بقيادة خالد بكداش كان أذكى من الحزب الشيوعي المصري، أو من الحزب الشيوعي العراقي. الحزبان المصري والعراقي أكثر مبدئية وعقيدية من الحزب في سورية، لكن خالد بكداش أكثر ذكاء، وتكتيكي ماهر، وهو صار أسطورة، حتى إن أحدهم جاءني في عام

1957 في اللاذقية وقال لي: الحزب الشيوعي السوري هو الوحيد الذي لم يقع في الصهيونية والفضل في ذلك لرفيقنا خالد بكداش. قلت له: كيف ذلك؟ قال: منذ ثلاثين سنة أو منذ عشرين سنة، أرسل الصهيونيون بنات نجحن في الايقاع بقيادة الشيوعيين في مصر وفي العراق. أما رفيقنا خالد فإن «وطنيته أقوى». قلت له: منذ متى حدث هذا؟ قال: منذ عشرين سنة، وليس الآن، بل حين كان في ذروة قواه الجنسية. قلت: يا «ستار». لم يضحّ بالوطن من أجل اللذة. عجيبة هذه الأسطورة.

بعد الحديث الذي دار في أوائل عام 1957، بنحو سبع سنين اكتشفت قضية فرج الله الحلو. وفرج الله الحلو رفض أن يؤيد قرار تقسيم فلسطين، وكان معه في هذا الموقف أحمد أمين السوري، واكتشفت بياناً للجنة المركزية للحزب الشيوعي السوري صدر في عام 1950 يضع إسرائيل والبلدان العربية على قدم المساواة: شعب وشعب، حكومتين إمبرياليتين، المطلوب إذاً إزالة الحكم الرجعي الإمبريالي الصهيوني في إسرائيل، والحكم الرجعي في البلاد العربية. وهناك في إسرائيل توجد الجماهير اليهودية، وعندنا توجد الجماهير العربية. أنا لم أتهم الحزب الشيوعي السوري بأنه لم يرفع لواء التراث العربي، بل اتهمته بأنه وقف ضد الوحدة العربية في عام 1958. لينتقد التراث العربي كما يشاء، فهذا واجبه وإذا لم ينتقده يكون ديماغوجياً.

• كيف كانت الأحوال السياسية في سورية في تلك الفترة؟

- الأحداث الأكثر أهمية كانت انتخاب شكري القوتلي رئيساً للجمهورية، وإنجاز الانتخابات البرلمانية في عام 1954 حين فاز خالد بكداش بنحو 17 ألف صوت، ونال أحمد محفل نحو 11 ألف صوت في حلب، ونجح 17 نائباً بعثياً. آنذاك مارس الحزب الشيوعي السوري وجريدته الكذب في تعداد عدد الأصوات، فأجرت الجريدة مقارنة مغلوبة لتستنتج أن حزب البعث حصل على ما مجموعه 90 ألف صوت، بينما نال الحزب الشيوعي 80 ألف صوت. نحن احتسبنا الأصوات فوجدنا أن الحزب الشيوعي نال 50 ألفاً. في أيلول/سبتمبر 1955 عقد مجلس النواب السوري جلسة لتأييد مصر بعد صفقة

الأسلحة التشيكية. وفي هذه الجلسة «التاريخية» ألقى خالد بكداش خطبة مفصلة في تاريخ الحزب الشيوعي السوري حين عرّج على القومية العربية ليقول: إن العرب أمة واحدة، إن الأمة العربية تمتلك وحدة اللغة ووحدة الأرض والتكامل الاقتصادي أو الوحدة الاقتصادية ووحدة الثقافة، فهي إذاً أمة عربية واحدة، ولا يشك في الحقيقة الساطعة كالشمس في رابعة النهار إلا عصابة الصهيونيين أمثال بن غوريون وعصابة القوميين السوريين وعصابة الطاشناق.

أذكر أنني التقيت أصدقائي أمام مقهى العصافيري في اللاذقية فقال أحدهم: رفيق الياس، هل العرب أمة واحدة؟ فأجبتة جوابي المعهود: العرب أمة في طريق التكون. فقال لي بتهكم: أخطأت يا رفيق الياس، إن العرب أمة واحدة تتوافر فيها كذا وكذا والوحدة الاقتصادية، ولا ينكر هذه الحقيقة الساطعة كالشمس في رابعة النهار إلا عصابة الصهيونيين وعصابة القوميين السوريين، نظرت إليه وأنا أعرفه جيداً، قال: هكذا قال الرفيق خالد. ورأيي إن خالد بكداش يمكنه أن يبيع العروبة للبعث، وللقوميين العرب ولساطع الحصري. وهذا الأمر ساهم في خفض أسهمه عندي وعند غيري من الشيوعيين هنا وهناك.

قُبيل المؤتمر العشرين للحزب الشيوعي السوفياتي ذهبت إلى المقهى، وإذ بالصديق مصطفى نفسه، وكنا أكبر الماركسيين عمراً في اللاذقية (بين 26 و28 عاماً) يقول لي: هل الإنتاج الرأسمالي في البلدان الصناعية ينمو؟ فقلت له: أعتقد ذلك، نعم.

قبل سنة كان هناك كتاب سوفياتي عنوانه الإنتاج الرأسمالي ينخفض، فقال لي مصطفى: كم هو معدل النمو؟ قلت واحد وربما اثنان في المئة. فقال: لا يا رفيق معدل النمو السنوي هو 6 أو 5 في المئة، هكذا تقول وكالة «تاس». وفتح الجريدة وقرأ ما تقوله وكالة «تاس».

كان ستالين قد ودّعنا بعد أن بَشَرنا بأن الإنتاج الرأسمالي سيتوقف، وكانت

هناك كتب سوفياتية تزعم أن «براءات الاختراع في الدول الرأسمالية تُقتل في الأدراج حتى لا يحدث فائض إنتاج وكساد، لأن العمال ليست لديهم النقود لشراء السلع». وأكثر من ذلك أتساءل؟ هل كان الغرب يخدع السوفيات؟ أنا أذكر مقالة في مجلة المختار عن عدد المهندسين في الاتحاد السوفياتي وفي أميركا، كانوا يقولون إن أميركا تُخرج عشرة آلاف مهندس، بينما الاتحاد السوفياتي يُخرج أربعين ألف مهندس، لأن الاتحاد السوفياتي «سيطحنها». إذًا «الويل لأميركا». واكتشفنا أن براءات الاختراع في الاتحاد السوفياتي هي التي تُقتل في أدراج البيروقراطية. في شباط/فبراير 1956، وبالتحديد في اليوم الثالث من المؤتمر العشرين للحزب الشيوعي السوفياتي، قرأنا في وكالة «تاس» خلاصة هجوم ميكويان على ستالين.

في اليوم الأول للمؤتمر قال الأمين العام خروشوف: نقف دقيقة حداد على الشهداء وعلى الراحلين في الحركة الشيوعية وهم ستالين وبياروت وتوكودا. وضع ستالين في مصاف بياروت البولوني وتوكودا الياباني. هذا أمر لافت. بعد ذلك تكلم خروشوف وذكر المبادئ الأربعة: التعايش السلمي، عدم حتمية الحروب، تنوع طرائق الانتقال إلى الاشتراكية، إدانة عبادة الفرد. ثم أشد نشيد الأممية. وأدرك الحاضرون أن ستالين لا يزال زعيم الدنيا. ثلاثة أعوام بعد موته ولم يتكلم أحد ضده بكلمة. وفي اليوم الثاني بعد حديث خروشوف يأتي ميكويان، ويفتح الحملة ضد ستالين، ويتتقد تاريخ الحزب الشيوعي البلشفي. وآخر ما قاله ميكويان: «ليت لينين كان حيًا بيننا اليوم ليرى بأم عينه أن القيادة الجماعية عادت إلى الحزب بعد غياب طويل»، وكأنه يقول إن القيادة الجماعية لم تكن موجودة في فترة ستالين حتى المؤتمر التاسع عشر. وخلاصة الأمر أن ميكويان هاجم ستالين وصدر هجومه فورًا في وكالة «تاس»، وصدر في جريدة الأخبار البيروتية. ثم تكلم سوسلوف عن عبادة الفرد، وعن الطريق البرلمانية إلى الاشتراكية. وفي آخر يوم للمؤتمر غادر الضيوف الأجانب قاعة المؤتمر، وجاء خروشوف ليقرأ التقرير السري. وبعد إلقاء التقرير السري، سرب شيوعيون بولونيون التقرير إلى صحافة الغرب، ونشرته وزارة الخارجية الأميركية، ثم نشرته جريدة لوموند، وصار ملكًا عامًا للبشرية. لكن بعضهم لم

يصدق أن هذا التقرير أُلقي في المؤتمر العام للحزب الشيوعي السوفياتي.

أما مقولة عبادة الفرد التي تحدث عنها خروشوف فصارت المقولة الدائمة لجرائم ستالين وللوجه القبيح لعهد كره. وركز التقرير السري كثيرًا على الشيوعيين الذين قتلهم ستالين، وقدم أرقامًا وأمثلة، فذكر أن 70 في المئة من أعضاء «مؤتمر الظافرين»، ومن أعضاء اللجنة المركزية المنبثقة من «مؤتمر الظافرين» قتلوا بين عامي 1935 و1949، وخصوصًا في عام 1937. ومؤتمر الظافرين هو المؤتمر الذي عقد في عام 1934 بعد انتهاء عملية التحويل الكولخوزي، أي بعد انتهاء الحرب الأهلية الثانية، ولم ينتخب فيه إلا الموالون لستالين. وإذا بثلاثة أرباع المنتخبين يقتلهم ستالين ويبرأ وكاغانوفيتش وكيروف. التروتسكيون وغيرهم في الغرب أخذوا على ستالين، مع أنه برأ بوخارين وزينوفيف وتروتسكي من تهمة أعداء الشعب، أو تهمة الجاسوسية، استمراره في تسمية هؤلاء «أعداء اللينينية»، ووقفوا ضده. وثمة كتاب مسيحيون وغير مسيحيين في الغرب أخذوا على خروشوف تركيزه على الشيوعيين الضحايا، ونسي الرهبان والمؤمنين المسيحيين الذين دفعوا أثمانًا كبيرة.

بعد المؤتمر العشرين صرنا قادرين على الكلام بحرية أكبر. وهنا سنتكلم على موقف خالد بكداش من المؤتمر العشرين. في البداية أبرز الشيوعيون السوريون فكرة تنوع طرائق الانتقال إلى الاشتراكية، والطريق البرلمانية إلى الاشتراكية، ووجوب التحالف مع الاشتراكيين أحيانًا. وأبرزوا هذه النقاط لطمس فكرة «عبادة الفرد»، ولصرف النظر عن إعادة قراءة تاريخ الاتحاد السوفياتي وتاريخ الحركة الشيوعية العالمية. إنها لعبة ماكرا، وكان لي، منذ البداية، موقف مغاير. كان رأيي أن مقولات خروشوف وميكويان وسوسلوف تشدد على ما سُمي «عبادة الفرد»، وهذا يعني نقد تاريخ الاتحاد السوفياتي، وتاريخ الحزب الشيوعي السوفياتي، وتاريخ ستالين، وتاريخ الحركة الشيوعية العالمية، وتاريخ الأخطاء الشيوعية في داخل الاتحاد السوفياتي وخارجه. فإذا كنا نريد إلغاء الذاكرة النقدية نكون قد ألغينا الوعي. أما البكداشيون فحاولوا استغلال الصداقة العربية - السوفياتية وانفتاح الاتحاد السوفياتي على مصر

وسورية، لطى صفحة المؤتمر العشرين. ولم ينتبه إلى ذلك ياسين الحافظ، بينما تنبّهت أنا إلى ذلك باكراً؛ إذ كانت جريدة الحزب الشيوعي السوري تُهمّل أهم أخبار أوروبا الشرقية والاتحاد السوفياتي على خلاف عاداتها القديمة، وإذا تكلمت على أغلاط ستالين أو على قضايا تاريخية يردون عليك بالقول إن الصداقة العربية - السوفياتية، والجهة الوطنية والنضال ضد الاستعمار الأمريكي لها الأولوية. وعندما تسلم غومولكا الحكم في بولونيا، سكّنت صحف الحزب الشيوعي السوري والحزب الشيوعي الفرنسي تماماً. فالشيوعي الذي لا يقرأ إلا جريدة الحزب الشيوعي السوري لا يعرف أن انقلاباً وقع في بولونيا، وأن غومولكا انتقل من السجن إلى بيته إلى عضوية القيادة العليا إلى القائد الأعلى الأوحّد. استعملوا الأساليب كلها لطمس هذا التحول وغيره. وأصبح الحزب الشيوعي السوري هو النموذج الأعلى لشيوعي العرب؛ فهو الحزب المرضي عنه، والمثال لحزب لا ينقسم، وهو الحزب النظامي الممسوك بيد من حديد، خلافاً للشيوعيين المصريين والعراقيين الذين لا ينفكون منقسمين ومتقاتلين. أنا من جهتي كنت أرى أن هذا كله تافه، وسيأتي يوم يصبح الحزب الشيوعي السوري فيه نموذجاً للانقسام والتشاحن والاقتتال إذا لم يُصحح الحزب مساره ومسيرته.

• كنت ما زلت عضواً في الحزب آنذاك؟

- أعود إلى هذا الأمر لاحقاً. المهم أن قيادة الحزب أصدرت كراساً عنوانه نحو آفاق جديدة. وأحد القرارات في هذا الكراس مرصود لعبادة الفرد. كنا نردد دائماً: «عاش الشعب السوري عاش، بقيادة خالد بكداش». وعندما اقتربنا من العروبة صار شعارنا: «عاش الشعب العربي عاش، بقيادة خالد بكداش»، كانت عبادة الفرد على قدم وساق. وأذكر أن عبادة الفرد انتشرت في صفوفنا، وكان التبدير يقول إن بعض أعضاء اللجنة المركزية يتخلون عن مهامهم وواجباتهم ويلقون أعباء العمل القيادي على شخص واحد هو الرفيق الأمين العام. لكن هناك من كان يتهكم بالقول: أليس الرفيق الأمين العام هو الذي اختار أعضاء اللجنة المركزية؟ وفي سياق آخر، كان حزب البعث يعتبر

من وجهة نظر الحزب الشيوعي السوري حزبًا فاشيًا. هكذا كان الموقف طوال أعوام 1949 و 1950 و 1952. ثم صار البعث حزبًا برجوازيًا صغيرًا، أي إنه حزب يمكن أن يسير إلى جانب الطبقة العاملة، أو أن يسير مع البرجوازية. وفي أيار/ مايو 1956، أي بعد المؤتمر العشرين بشهرين، يصبح البعث حزبًا ثوريًا. ففي القرارات التي وردت في كراس نحو آفاق جديدة جاء ما يلي: «إن الجبهة الوطنية (...) تعتمد على الحزبين الشعبيين الكبيرين اللذين يعتمدان على الفلاحين والعمال وهما الحزب الشيوعي السوري وحزب البعث العربي الاشتراكي». وهكذا صار حزب البعث حزبًا عماليًا مثل حزبنا، وأصبحنا نحن والبعث متماثلين، غير أن العلاقات بين الحزبين ظلت علاقات معقدة، ولم تكن المحبة ظاهرة بين الاثنين. وهنا أستطيع القول إن النفس البعثي التعصبي كان أكثر صدقًا مع نفسه، وأقل تكتيكيًا من الحزب الشيوعي. كانت هناك «عداوة كار». الأول يردد: عروبة عروبة، والآخر يردد بروليتاريا وشغيلة وكادحين. البعث فيه كادحون أيضًا، لكن من دون بروليتاريا وبلا طبقة عاملة.

• من كانت قيادات تلك الفترة في الحزبين؟

- في البعث كان أكرم الحوراني وميشيل عفلق وصلاح البيطار ووهيب الغانم ومنصور الأطرش وآخرون كثيرون. كان لديهم 17 نائبًا بعثيًا، لنقل إنهم كانوا منتشرين في المدن الوسطى والريف.

• وكم نائبًا شيوعيًا؟

- شيوعي واحد هو خالد بكداش.

• واحد مقابل 17؟

- الفارق لم يكن على هذا النحو. الفارق في الأصوات كان 50 ألفًا للشيوعيين، و90 ألفًا للبعثيين.

• لماذا إذاً كان هذا الفارق الكبير في عدد النواب؟

- بحسب النظام الانتخابي. الحزب الشيوعي، في فترة من الفترات،

رفع لواء المطالبة بالتمثيل النسبي نقلًا عن جان جوريس. التمثيل النسبي ماذا يعني؟ يعني أن تصبح سورية دائرة واحدة، ويجري التصويت على اللوائح، أي التصويت لمجموعة وليس لشخص. فيأتي حزب البعث مثلاً ويرشح 50 مرشحاً، يرتبهم بالتسلسل. الحزب الوطني يرشح 80 شخصاً، والحزب الشيوعي يرشح 40، والإخوان المسلمون يرشحون 40، والحزب السوري القومي يرشح 30، وحزب فيصل العسلي يتحالف مع آخرين ويرشحون قائمة من 20 شخصاً... وهكذا. ثم يأتي الناخب ليقول: إني أصوت للقائمة رقم 1 أو للقائمة رقم 3. وبعد ذلك تُفرز الأصوات، فإذا نالت القائمة رقم 3 (قائمة الحزب الشيوعي افتراضاً) 10 في المئة من الأصوات تنال أيضاً 10 في المئة من المقاعد، أي 12 مقعداً من 120، وأول اثني عشر مرشحاً في قائمة الحزب الشيوعي وحلفائه يصبحون نواباً. وهذا يُفترض أن تكون سورية دائرة واحدة. أما إذا كانت سورية تسع دوائر، أي على أساس المحافظات، فسيختلف الأمر. ففي كل محافظة لائحة، وإذا عُين هذا الحزب في هذه الدائرة يمكنه أن يعوض الغبن في الدائرة القريبة، حتى يصل الأمر إلى أقرب ما يمكن بين نسبة الأصوات ونسبة المقاعد. هذا التمثيل النسبي لم يطبق قط في سورية.

في عام 1954 جرت أول انتخابات بعد مسلسل الانقلابات العسكرية، وصار الحكم برلمانياً مدنياً بعد سقوط أديب الشيشكلي. وكانت أول أهدافه، إعادة هاشم الأتاسي رئيساً للجمهورية، وسعيد الغزي رئيساً للوزراء بصورة مؤقتة. وجرت الانتخابات في مناخ من تعدد الأحزاب والحريات الصحافية والتنافس، ووصلت إلى مقاعد البرلمان الأحزاب كلها. أول الأحزاب السورية كان حزب الشعب، ثم الحزب الوطني، يليهما حزب البعث، وبعد ذلك كتلة العشائر، والإخوان المسلمون والقوميون السوريون فحزب فيصل العسلي فالحزب الشيوعي.

• نعود إلى اللاذقية؟

- ماذا حدث في سورية بعد المؤتمر العشرين للحزب الشيوعي السوفياتي؟ أذكر في اللاذقية أننا رحبنا بالمؤتمر العشرين. كنت بعد عودتي

من الصين في آخر عام 1955 قد انتسبت إلى الحزب الشيوعي السوري في اللاذقية من دون أن أقدم طلب انتساب، ومن دون أن أقسم اليمين الحزبية. أعتقد أن الحزب الشيوعي لا يوجد فيه قسم يمين مثل الحزب السوري القومي. ما أذكره أن صديقاً لي وهو رفيق حزبي مهم يسكن فوق بيتي، قال لي: سأخذك إلى اجتماع. قلت: حسناً. قال: إنها حلقة ثقافية. قلت: عظيم. وفهمت منه أن هذه الحلقة تضم الكادر الشيوعي الأول في مدينة اللاذقية. قبل الوصول إلى البيت القائم بالقرب من المحكمة، قال لي الصديق المذكور: سأرشحك لتكون مسؤولاً عن الحلقة. قلت له: ليس لدي أي مانع. دخلنا إلى المكان ولم أكن أعرف أسماء الأشخاص. كانوا نحو عشرة أو ربما اثني عشر شخصاً، معظمهم معلمون من حملة البكالوريا، وكل واحد منهم على درجة كافية من الذكاء والنباهة. انتخبوني رئيساً للحلقة الثقافية، وهذا يعني أنني صرت المسؤول عن الكادر الحزب في المدينة. وفي ما بعد أصبحت مسؤولاً عن لجنة فرعية في حين من أحياء المدينة. وكنت أشرف على ثلاث فرق، ثم ذهبت إلى الريف. بعد ذلك انتُخبت عضواً في اللجنة الفرعية للمدينة. وهذا كله استغرق نحو ثمانية أشهر وليس أكثر، أي بسرعة، فقد كان لي رونق ونفوذ وأهمية ومجبة.

بعد شهرين على المؤتمر العشرين عاد الرفيق خالد بكداش من موسكو وقرر الحزب أن ينظم له استقبلاً حافلاً في دمشق. ولدى خالد بكداش ما يكفي من الشوفينية السورية، وكثير من الشوفينية الدمشقية. حتى إن الحزب الشيوعي اللبناني كان يتهمة بأنه ضحى ببيروت ولبنان لمصلحة دمشق وسورية، وهذه التهمة صحيحة، وكنا نشعر بها منذ عام 1956 مع أننا لم نقلها في تلك الأثناء. لم نكتبها ولم نشرها، لكن كانت لدينا قناعة بهذا الأمر. ليس لدى أي واحد منا عداوة للشوام، مع أن بعض أهالي مدن سورية مثل حلب وإدلب وحماة وحمص ودير الزور يهاجمون «الشوام». أما مدينة اللاذقية فهي خلاف ذلك، فلا توجد عداوة كار مع دمشق. اللاذقية مرفأً ودمشق عاصمة، ولا تنافس بينهما، وأهل اللاذقية متقاربون كثيراً مع أهل الشام. أما خالد بكداش فلديه ديماغوجية وشوفينية دمشقية.

أمم جمال عبد الناصر قناة السويس في عام 1956. سمعتُ خطبة تأميم قناة السويس. كنت عند أخي إدمون في الجميزة في بيروت، وكنا نحتسي العرق، والحر شديد، حتى إن المصطافين في الجبل نزلوا إلى شاطئ البحر، وأنا في مهمة من اللاذقية إلى قيادة الحزب في بيروت، ثم إلى دمشق. أذكر أن عبد الناصر استرسل في خطبته، ثم فجأة راح يتكلم على فردينان دي لسييس. ما هذا؟ لم ينته أخي من جملته إلا سمعناه يعلن قرار تأميم «شركة قناة السويس». وصاحت بيروت وصاح العالم. في اليوم الثاني كنت في جريدة النور في دمشق، واجتمعنا إلى يوسف فيصل ودانيال نعمة وحسن قريطم ونقولاً الشاوي. حاولوا أن يستعملوا معي أسلوب «الشانتاج» الإرهابي، أي حكاية الجواسيس والعملاء. قلت لهم: أثبتت تجربة بيريا أن أحسن أسلوب للاستعمار هو اتهام الناس بالعمالة في «الطالع والنازل». تعلمت أن أحاربهم بسلاحهم، وأحرص على ألا أخرج عن الخط السوفييتي الرسمي، وهذا التكتيك مهم خلافاً لياسين الحافظ الذي كان يسير بحسب ضميره. وياسين يغضب عليهم ويضعهم عند حدودهم ويتكلم على استقلال الحزب، ويمكن أن يكرر ذلك عشر مرات. أنا لا يمكن أن أكرر كلامي، أنا من هذه الناحية أكثر حرصاً على التكتيك والمناورة والمراحل، ولا أسمح لوعيي أن يُسبق.

المهم نزلنا من مكتب الحزب بعد منتصف الليل، والجو ما زال حاراً في دمشق، واتجهنا من ساحة الشهبندر نحو السبع بحرات. فانتحى بي الرفيق يوسف فيصل ليقول لي: لا تنس أن الرفيق فلان الذي حضر معي تلقى ضربة على رأسه. وكأنه يريد أن يقول إنه مجنون لا يُعتد بكلامه، الأمر الذي أزعجني كثيراً، واعتبرته خروجاً على أخلاقية الالتزام والصدق.

التحقت بالخدمة العسكرية بصفتي ملازم احتياط في ثكنة إبراهيم هنانو في حلب. ولم يطل الأمر حتى وقع انقلاب في بولونيا وبدأت حوادث المجر الدامية جداً، وكذلك بدأ العدوان الثلاثي على مصر. وجاء ياسين الحافظ إلى الثكنة مدعواً مثلي إلى الخدمة العسكرية. وأذكر إنني وياسين كنا نستمتع إلى «ندوة الجندي» في الإذاعة، فقال لي: يا الياس: أنا قادم من رومانيا، ولا

تؤاخذني، أنا لا أفكر في مصر والعرب، أنا أفكر في رومانيا. قلت له: كيف ذلك؟ قال: أنا كنت ضيفاً على اللجنة المركزية للحزب الشيوعي الروماني لشهر كامل. والحزب الشيوعي السوري أرسلني بصفتي مسؤول دير الزور ومعني شخص آخر لبناني اسمه أنطوان. وبعد أن بقينا خمسة عشر يوماً في فندق في ترانسيلفانيا، وبناءً على إصرارنا، زرنا بوخارست لنرى الواقع والناس، ورأينا العجب. امرأة رومانية سألتني هل نفضل الشيوعية أو الإمبريالية؟ قلت لها إن معركتنا ضد الإمبريالية. وأضاف: أنا مستغرب كيف لم تقم الثورة في رومانيا! أما ما يجري في المجر فهذا طبيعي تمامًا.

كنا نشاهد ياسين الحافظ وأنا فيلمًا في سينما بارون. وكنا نراقب المشاهد التي تُعرض قبل بدء الفيلم، فرأينا مصنع الحديد في حلوان بمصر. قال لي ياسين إنه بسيط مقارنة بالصناعة الثقيلة في رومانيا، وهذا إنجاز للشيوعية في رومانيا، لكن الحزب الشيوعي الروماني معزول عزلة قاتلة، مثل «حركة التحرير العربي» أيام أديب الشيشكلي وأسوأ.

حدثني ياسين أن الرفيق أنطوان (اللبناني) قال له إن الرفيق خالد بكداش يفضل العطور الشرقية على العطور الغربية. فردّ عليه ياسين ابن دير الزور وابن بادية الشام: هذا يدل على قلة ذوقه. مسؤول شيوعي في بانياس يقول إن شيوعيين ذهبوا من بانياس إلى منزل خالد بكداش، ولما لم يجدوه أخذوا ترابًا من حديقة البيت ووضعوا التراب في الجوارب وأتوا به إلى بانياس، وقالوا إنه مثل تراب قبر الرسول، أو مثل تراب مكة والحجاز. الرفيق دانيال نعمة كان يريد، في إحدى المرات، أن يناصر فلانًا ضد فلان في الانتخابات، وعندما أعوزته الحجة قال لهم إن تأييد فلان قرار عبقرى اتخذته الرفيق خالد بكداش، وتعرفون من هو الرفيق خالد... كلنا لا نشكل ريشة في جوانح هذا الطير، مثلما كان ستالين يصف لينين فيقول عنه «نسر القفقاس».

أنا وياسين اتفقنا على برنامج سياسي وتنظيمي وأيديولوجي. لكن ياسين التقى أحمد محفل خلافاً للرأي. أحمد محفل كان معزولاً عن الحزب، ثم أعيد وعُين في القيادة. اجتمعت إليه مصادفة وكان يتكلم ويتكلم. طرحت

عليه سؤالاً، فأجاب بأسلوب خالد بكداش تمامًا، وكوّنت عنه فكرة سيئة فهو بكداش حلب.

كانت مصر وعبد الناصر في الذروة في عام 1956 بعد تأميم قناة السويس. وكتب خالد بكداش أن عبد الناصر أكبر وطني، وقال عنه إنه أكبر اشتراكي، وأن الشيوعيين الموجودين في سجون مصر صهيونيون. وفي هذا السياق كان أحمد يتفائل بإمكان قيام ثورة في العراق بقيادة جبهة وطنية. أما أنا فتساءلت هل كان ممكنًا قيام ثورة في العراق بقيادة ضباط أحرار في زمن نوري السعيد. وغضب أحمد محفل، ورفض كلامي من دون أي نقاش.

كان بيير شيدرفيان الذي مات إبان الوحدة في عام 1959، يشاركني موافقي، وهو الذي ساعدني في تصحيح ترجمتي مقالة لينين عن المصادر الثلاثة للاشتراكية التي صدرت في عام 1957 في كتاب مجموعة مقالات للينين.

قبل عيد الميلاد انتهى الجلاء عن قناة السويس، وألقى عبد الناصر خطبة النصر. وفي هذه الفترة برزت الأغاني الوطنية لأم كلثوم وفايدة كامل ووديع الصافي وصباح، ولا سيما أغنية أم كلثوم «صوت السلام هو اللي فاز واللي حكم يا ربي ثلاث أمم، يا بور سعيد هزمت ثلاث أمم». كان الجو آنذاك أفضل بكثير من أجواء المزادة التي أتت بعده، وأكثر وطنية وأكثر صدقًا.

بعد العدوان الثلاثي تعرض الحزب الشيوعي لهزة قوية. ياسين الحافظ اجتمع إلى القيادة الحزبية في دمشق بعد أن فوضه كثيرون في الحزب. لكن الحزب في دير الزور سينقلب عليه لاحقًا، ولا سيما أن قسمًا كبيرًا منه وقف ضده. ياسين ارتكب غلطة سألوه عن صلته بي فاعترف بأنه اجتمع إليّ، وهذا بحسب رأيهم مخالف للنظام الداخلي للحزب. وكنا نطالب بأن يكون لنا نظام داخلي للحزب، وأن يعقد مؤتمر عام، خصوصًا أن المؤتمر السابق مضى على عقده ثلاث عشرة سنة، وكنا نطالب ببرنامج أيضًا، لكنهم كانوا يقولون إن آخر خطابات الرفيق خالد بكداش هي برنامج الحزب. كنا نحاججهم من الزاوية

الليبية، ومن الزاوية السوفياتية الرسمية، وكانوا غير قادرين على الرد. أتعبناهم أنا وشيوعيو اللاذقية. في اللاذقية كنا أكثر حرصًا على المسألة التنظيمية من الرفاق في دير الزور. من الناحية السياسية كان ياسين الحافظ يركز على قضية فلسطين أكثر منا، وفي الوقت نفسه رحنا نرفع لواء جمال عبد الناصر. لم نقبل اللغة التي تجعل عبد الناصر بطلاً وطنياً، وهذا صحيح بالتأكيد، بينما كانت هذه اللغة نفسها تصفه بالأمس بأنه عميل أميركي، وسرنا في تظاهرات ضده قبل ثلاث سنوات. والآن يقال لنا إن البعث وطني وهو نصير للعمال والفلاحين، وربما بعد مدة يعود حزباً فاشياً. نريد استراتيجية ثابتة. أما القول إن كل فترة تَجُبُّ ما قبلها، فهذا يعني أن وضع استراتيجية ممنوع.

أرسلوا إلينا نقولا الشاوي ومعه خليل الحريري. وبعد ذلك تسلّم خليل الحريري المسؤولية عن الحزب في اللاذقية ومعه واحد من بيت أبو شعر، وحاولا توجيه الحزب ضدي، فانعزلت واعتزلت. ثم جاءني خليل الحريري في عام 1957، واختلفنا. وأردت كتابة استقالتي من الحزب، فقال: أعوذ بالله، أنت عزيز علينا وعلى الرفيق خالد بكداش. نشاطك الثقافي والفكري، ولا سيما في الترجمة مشهود لك به. عليك أن تأتي إلى دمشق، وتسلم الصفحة الثقافية في جريدة النور. فقلت: لا أريد ذلك. أنا أصطفي الترجمات بنفسي. وكنت آنذاك قد ترجمت ماو تسي تونغ وستالين وبلخانوف وكتبًا يتضمن ست أو سبع مقالات للنين. وكان أكثر النشر الشيوعي يقوم به أناس من خارج الحزب، أو من الذين فُصلوا من الحزب مثل فؤاد أيوب. وأعتقد أنني كنت أفضل المترجمين وأدقهم. أما نشر الكتب الماركسية في سورية ولبنان وفي بلاد العرب فإن 95 في المئة منها جرى في عصر بريجنيف. وفي سنوات ما قبل بريجنيف كلها لم يترجم من الماركسية إلا القليل جدًا جدًا. والفترة الستالينية البكداشية، أي بين عامي 1948 و1953، كانت الترجمة شبه معدومة. أما ذريعة الدكتاتورية فهي ذريعة كاذبة. في لبنان وسورية لم يُذبح الشيوعيون. كان هناك قليلون في السجون. لكن كنا نستطيع أن نترجم ما نستطيع من الكتب، وكان هناك مثقفون محسوبون على الشيوعيين في زمن الشيشكلي يترجمون كتبًا ضد أميركا، وتُنشر في دمشق علنًا.

لم أستجب لنداء خليل الحريري، وبقيت في اللاذقية. وإذ بخليل الحريري، بعد فترة، يخطط للاعتداء عليّ بالضرب في مدينة اللاذقية. أنا، الجاهل ما يجري، سافرت إلى دمشق، والمكلف بضربي سافر ورائي وروى لي التفاصيل. ثم وقع اعتداء عليّ في دمشق بالفعل. كنت قد أنهيت وجبة الغداء (فاصولياء ورز) في مطعم يقع بالقرب من مقهى الهافانا، وسرت في جو حار من أجواء صيف عام 1957 نحو ساحة الفردوس حتى استكشف أفلام السينما، وعدت من الفردوس باتجاه بائع العصير الذي يقع دكانه تحت عيادة الدكتور تيودور شان، فإذا بدراجة ينزل منها صبحي الحبل ويهجم علي ويصفعني على وجهي، وبردة فعل غريزية ضربته كفاً، فراح يصرخ ويقول: هذا المجرم الخائن الذي يقسم الجبهة الوطنية والذي يفترى على الرفيق خالد بكداش الوطني الكبير. فاقترب أحد الموجودين وقال لي: اذهب واهرب. عدت باتجاه سينما الفردوس مشياً، وشعرت أن معدتي تؤلمني، ثم التفت إلى الخلف فرأيت صبحي الحبل يلقي خطبة، فعدت إليه ووقفت لأقول: يا فاشيست، يا عصابات شيكاغو، غداً سترى ماذا سيحدث لكم... إلخ. ثم سرت نحو الهافانا، وإذ بأحد الأشخاص يتبعني (ربما كان بعثياً أو قومياً عربياً، وهو أديب من جهة السلمية)، ثم أوقف دورية شرطة وأراد أن يسلمني إلى الشرطة. لكن الموجودين قالوا للشرطة هذا (أي صبحي الحبل) هو الذي اعتدى على ذلك.

قبل ذلك بثلاثة أيام، حدثت محاولة من هذا النوع على مرأى من الناس في مقهى الكمال الصيفي خلف الهافانا. وكان ياسين الحافظ قد قال لي إن لديه معلومات عن اعتداء يحضرونه ضدي في الخفاء. فقلت له: أعتقد أنهم سيعتدون عليّ لا في الظل بل أمام الجمهور. وأرسلوا إليّ عبد الجليل كردي، وهو شقيق الزوجة الأولى لنصر الدين البحرة، وكان يعمل في السفارة التشيكوسلوفاكية، لتأديبي. فأتى ودار حولي في المقهى، فقال لي ياسين الحافظ اذهب واجلس بين آخرين. وهنا راح عبد الجليل يصرخ، واتصل ياسين بالشرطة. جاءت الشرطة وأخذونا معاً إلى المخفر. وهناك قال لي المحقق: لماذا تهاجم خالد بكداش؟ فقلت له: لم أهاجمه، ثم إنني حر، أهاجمه أو لا

أهاجمه. فقال لي: إذا كنت تريد منا أن نعتقل المعتدي، عليك أن تقدم شكوى بذلك. فقلت له: أنا لم أطلبكم أصلاً، ومعركتي مع خالد بكداش وليس مع عبد الجليل كردي. بعد سنوات عدة أرسل إلي عبد الجليل كردي اعتذاراً، وقل لي إنه هاجر إلى ألمانيا الغربية وصار قوميًا كرديًا.

في صيف عام 1957، سافرت إلى دمشق لتأمين وظيفة لي. كانوا يريدون مترجمًا ومذيعًا بالفرنسية في الإذاعة. وكان المسؤول عن الإعلام قريبًا من خالد بكداش، وكان عفيف البزري قد صار رئيسًا للأركان. وذهبت لتقديم المسابقة، وكانت شفوية، فأعطوني نصًا فرنسيًا وطلبوا مني قراءته بالعربية. فقلت: الآن أقرأه. فقال الشخص المكلف امتحاني: تفضل. ثم أعطوني نصًا عربيًا وطلب مني ترجمته إلى الفرنسية، وقراءته. وعلى الفور قالوا لي: سنوظفك. وفي اليوم الثاني نُشر اسمي، حيث نجحت في المسابقة وتسلمت العمل. وبعد سبعة عشر يومًا من العمل وثلاثة أيام من العطل، سُرّحت، ودفعوا لي 170 ليرة، أي 10 ليرات عن كل يوم عمل. أما أيام التعطيل فكانت بلا أجر.

علمت في ما بعد أن جريدة النور هي التي كانت وراء تسريحي من العمل. كان ثلاثة أرباع صحافة دمشق موالية لليسار والشيوعيين والسوفييات، وربعها محسوب على الأميركيين. وجاءني اثنان من الأصدقاء الشيوعيين في اللاذقية، وقالوا لي لنذهب إلى الجريدة الفلانية لننشر ردًا، فقلت لهم سيرفض صاحب الجريدة ذلك لأنه يتسلم أموالاً منهم. وأنا واثق أنه سيأتي يوم يقال فيه إن أموالاً سوفياتية تدفقت في دمشق بشكل كافٍ في صيف عام 1957. ولن أذهب بالطبع إلى جريدة يمينية محسوبة على أميركا. وهكذا أصبحت معزولاً ولا أستطيع أن أفعل شيئًا. وإذ بجريدة صوت العرب اليمينية تكتب في أحد أعدادها، وعلى الصفحة الأولى، إن انقسامًا وقع في الحزب الشيوعي السوري، وإن الياس مرقص وخالد بكداش ذهبا إلى براغ لتسوية الخلاف. وكان مصدر الخبر جريدة النور. وقبل يوم واحد من إنهاء عملي نشرت جريدة النور ما يلي: قررت اللجنة المنطقية طرد الياس مرقص من الحزب الشيوعي السوري بموافقة اللجنة المركزية. طبعًا اللجنة المنطقية لم

يكن لديها علم بأي شيء. وليحطوا من منزلتي قالوا إن اللجنة المنطقية هي التي طردتني.

صنعوا لي دعاية على نطاق سورية، لم أكن معروفًا إلا في اللاذقية ودير الزور. وصار الناس يأتون إليّ من دمشق ومن حلب، وينقلون أخبارًا عن الانقسامات في الحزب. ولو كانت غايتي إقامة تجمع ضد خالد بكداش، لكان بالإمكان أن أسيّر نصف الحزب أو ثلاثة أرباعه إلى جانبي. لكن أي تجمع ضد بكداش سيكون مؤقتًا، وعند أقرب منعطف سياسي سينقلب المؤيدون ضدي، فأنا لم أكن على عجلة لتأسيس حزب أو تجمع، لأنني كنت مقتنعًا بأن القضية أعمق بكثير. وكنا نعلق آمالنا على خروشوف، ونشعر بأن هناك خلافًا في الكرملين. ونعلق آمالًا على الصين، وعلى الحزب الشيوعي الإيطالي، وعلى غومولكا في بولونيا.

في ربيع عام 1956 صدرت وثيقة صينية هي أول مداخلة صينية في مسائل السوفييات والحركة الشيوعية العالمية، وكان عنوانها: «حول التجربة التاريخية لدكتاتورية البروليتاريا». وأعتقد أن الوثيقة مؤرخة في الأول من نيسان/أبريل 1956، أي قبل حوادث بولونيا وحوادث المجر بأشهر. رَحَبْنَا كثيرًا بهذه الوثيقة، ووجدت فيها أمورًا جديدة، بما في ذلك المستوى الفلسفي، وما يتعلق بالمادية والمثالية وعلاقات الإنتاج وقوى الإنتاج، وأمورًا تتعلق بنظرية المعرفة. أعتقد أن هذه الوثيقة ساعدتني في بلورة فكرة مضمونها أن المعرفة ونظرية المعرفة ليستا أيديولوجيا، وأن الضلال البشري وخطأ الإنسان ليسا ناجمين بالضرورة عن انتماء طبقي أو عن رجعية ما، ويمكن أن ينجم هذا الضلال حتى عن التقدمية والثورية. يوجد جذر «غنوزيولوجي» أو معرفي غير الجذر الاجتماعي والطبقي لخطأ الإنسان. هذه الفكرة واردة عند لينين في مقالة له عن الجدل ترجمتها بنفسني.

مضت أشهر ووقعت حوادث بولونيا والمجر الدامية، وعاد الخلاف بين اليوغسلاف والسوفييات. وفي آخر يوم من عام 1956 صدرت وثيقة جديدة من الصين عنوانها مرة أخرى «حول التجربة التاريخية لدكتاتورية البروليتاريا».

وهذه الوثيقة أطول من الوثيقة السابقة، نُشِرت في موسكو وبيجين، وكانت تمثل تراجعًا عن الموقف الصيني السابق، حيث ورد فيها أن مآثر ستالين تأتي أولاً، وأخطاء تأتي ثانيًا. وورد فيها كلام على قوانين الثورة الاشتراكية ودكتاتورية البروليتاريا. أربعة قوانين كالفلاد أو السبطنات أو المدافع، وعن تناقض الحاكم والمحكوم مع ترك مسألة هل يحق للشعب الانتفاض في وجه البروليتاريين الذين يصمّون أذانهم ويدوسون شعبهم. ويمكن اعتبار هذه الوثيقة الصينية أول تراجع عن قرارات المؤتمر العشرين. هل كانت القيادة في بيجين تقف وراء هذه الانتكاسة؟ لا أستطيع الإجابة.

أتذكر المعركة التي قامت ضد خروشوف في ما سُمّي الكتلة المناهضة للحزب المؤلفة من مولوتوف ومالينكوف وكاغانوفيتش، ثم انضم إليهم شيلوف. هذه الكتلة أزيحت حين فاجأ خروشوف، بمساعدة جوكوف، وزير الدفاع، الجميع وأحضر أعضاء اللجنة المركزية من المدن والمناطق كلها، وعقدت اللجنة المركزية اجتماعها المشهور الذي شن فيه خروشوف الهجوم المضاد، وانتهى إلى إزاحة الكتلة الرباعية المذكورة. وفي سورية، أدركت أنا وغيري أن هذه الإزاحة ضربة لخالد بكداش وقيادته. وكان واضحًا أن خالد بكداش يُراهن على هزيمة خروشوف في صيف عام 1957. لكن بدءًا من أواخر عام 1957 توقف نزع الستالينية. وخالد بكداش رجل قريب من ستالين ومن مولوتوف، وقريب أيضًا من بريجنيف ومن شيرينكو، وبعيد من خروشوف وغورباتشوف.

أذكر في عام 1956، قبل الخلاف، كنت عائدًا من إحدى القرى ونظرت إلى مدينة اللاذقية وتساءلت: كم هو عدد أعضاء حزبنا؟ كم عدد أنصاره؟ وقلت: إن أكثرية الشعب مغلقة على حزبنا وعلى الأحزاب التقدمية أو العقائدية عمومًا. وفي تلك الآونة كان جمال عبد الناصر قد بدأ يظهر بصفته زعيمًا حقيقيًا، ولا سيما بعد اعتراف مصر بالصين الشعبية، وتأميم قناة السويس، ثم العدوان الثلاثي على مصر. إذا كان هناك أمر جديد ينبثق هو القومية العربية التحررية التي هي عبارة عن حركة كُتلية جماهيرية ضخمة.

في أحد أيام ربيع عام 1955 كنت في دمشق، وشاهدت تظاهرة شيوعية وفيها غير شيوعيين أيضًا ضد حلف «الستو»، وكان عدد المتظاهرين لا يزيد على ألف إنسان. بين عشية وضحاها صارت التظاهرات في دمشق وحلب وبירות والقاهرة تضم أكثر من خمسين ألف شخص، ووصلت إلى مئة ألف. وهذه الظاهرة تكررت في عام 1955 حين عاد عبد الناصر من مؤتمر باندونغ، وفي عام 1956 عند تأميم قناة السويس، وفي عام 1958 لدى قيام الوحدة بين سورية ومصر، ثم في أثناء قيام ثورة 14 تموز/ يوليو 1958 في العراق، وعند الانفصال في 28 أيلول/ سبتمبر 1961، ولاحقًا بعد استقالة عبد الناصر في 9 حزيران/ يونيو 1967، وعند وفاة عبد الناصر في عام 1970. هذه هي المرحلة القومية العربية والمرحلة الناصرية. إنها مرحلة جماهيرية، بل مرحلة عامة وعوامية، وهي مرحلة ديمقراطية، بالمعنى اللينيني. فالمجتمع الريفي المهمش تحرك، وبدأت السياسة تخرج من كونها نضالات مجتمع حديث، أي إن المجتمع القديم في سورية ولبنان والعراق ومصر دخل، أول مرة، في الحلبة السياسية. هذه الظاهرة لفتتني منذ عام 1956، وكانت أحد مكونات تفكيري.

جعلني تفكيري لا أومن بتأتا بأن هذه الحركة الضخمة جدًا هي امتداد لأحزاب أو أندية عربية، عروبية قومية تقدمية، ولا أومن بأن ما يحدث في المغرب الأقصى وفي مصر واليمن امتداد لأفكار ساطع الحصري أو لثورة الشريف حسين بن علي. لا، هذه الحركة لها مكونات أوسع بكثير، عروبية وإسلامية واشتراكية وتقدمية، وهي حركة جماهيرية بالمعنى الإيجابي والجيد لكلمة جماهيرية.

الجماهير، بحسب تعريفي، هي الكتل الشعبية الكبرى زائد فكرة التقدم، بهذا المعنى أصر على أن العصر الناصري، والحركة الجماهيرية الناصرية، هي الكتل الشعبية الكبرى زائد فكرة التقدم، وهذا التعريف هو مدخل لفهم تلك المرحلة، وتلك الحركة والأخطاء المرتكبة في المستويات المختلفة. وأريد أن أقول إن تسعة أعشار الذين تكلموا باسم عبد الناصر والناصرية بعد عبد الناصر

لا علاقة لهم بعبد الناصر، ولا بتلك الحركة الكبيرة العمالية والفلاحية والبرجوازية والطبقة الوسطى والمشايخ وربما بالإقطاعيين أيضاً.

تستحق هذه الحركة أن تُسمى حركة قومية، لكن ليس بالمعنى التقليدي المتعارف عليه لدى السوريين حيث عبارة قومية تعني نفى الأقطار، أي إن الأقطار ليس لها وجود. وتلك النظريات نقدتها في كتيبي، وهي التي تصوّر الأمور كأن المملكة الأردنية دولة مصطنعة، وكأن مصر دولة مصطنعة وحدودها مصطنعة. هذا هراء في هراء. الأقطار العربية الكبرى كيانات حقيقية وقديمة، مصر وسورية ولبنان والعراق وتونس والمغرب هي كيانات حقيقية.

في هذا المجال أؤيد صيغة عبد الناصر حين كان يردد عبارة «شعوب الأمة العربية»، أو طموح «شعوب الأمة العربية» إلى الوحدة. عبد الناصر قال «شعوب الأمة العربية»، وأكد وجود أمة عربية، وأكد وجود شعوب عربية، وكان حريصاً على ما سمّاه الوحدة الوطنية، أي وحدة كل قطر بذاته. أذكر أن منظمة ناصرية في حلب اقترحت في عام 1963، لمواجهة الانفصال أو أخطار الانفصال، تقسيم سورية ومصر إلى محافظات. هذا غير معقول. أنا أعتقد أن الوحدة العربية ستثبت الكيانات الموجودة، وستقوم الوحدة على أساس وحدة الكيانات الموجودة. إذا كان هناك بلدان عربيان متجاوران، لكن التخوم بينهما تغيرت عبر التاريخ، فهذا لا يعني أن الكيانين مصطنعان.

إن أحد مكونات الأمة هو اللغة. واللغة ليست واحدة. ثمة خطأ ارتكبهنا جميعاً بدرجات متفاوتة عندما كنا نقول إن لغتنا واحدة. وأن لا مسألة لغوية أو معضلة لغة لدى العرب. اليوم أؤكد وجود معضلة لغة عند العرب. هناك ألسنة إقليمية، وهذا طبيعي. هناك عامية وفصحى، ولا بد من أن تتطور اللغة لتمكيننا من استيعاب أساسات الفلسفة والعلم الحديث وغير ذلك. ربما خطأ العقل العربي هو أننا حين نؤمن بمبدأ فإن هذا المبدأ لسوء الحظ يكف عن كونه معضلة. يجب أن يكون ثمة مبدأ، ويكون هناك، في الوقت نفسه، مسألة ما تستمر معنا ونستمر معها ونعالجها.

أنا أقول بوجود لغة عربية أو لغة أموية عربية بتعبير ياسين الحافظ. حين ستندمج اللغة الشعبية المسماة عامية واللغة الأدبية المسماة فصحي، سينجم من ذلك أمر ثالث هو لغة الأمة. أما الادعاء بأن العامية والفصحى ظاهرة موجودة في إنكلترا فهو «حكي فاضي». ولا ريب في أن العامية والفصحى موجودتان في إنكلترا أو عند جميع الشعوب، لكن إلى أي درجة هي موجودة؟ إن هذه الظاهرة موجودة لدينا أكثر عشرات المرات مما هي موجودة في إنكلترا.

في شباط/ فبراير 1958 قامت الوحدة بين سورية ومصر. يومذاك اشتبهنا بأمور كثيرة وقعت في الخفاء، وبعد مضي الزمن عرفناها. عرفنا أن خالد بكداش ولفيفاً من رفاقه، كانوا أعداء ألداء جداً جداً للوحدة. بينما بعض القادة في الحزب كانوا يؤيدون الوحدة وينسجمون مع موقف 99 في المئة من السوريين. خالد بكداش ادعى أنه ذاهب إلى حضور مؤتمر الحزب الشيوعي الهندي، ثم سافر إلى بلغاريا.

يروي أحمد محفل أنه ذهب هو وآخرون إلى خالد بكداش في صوفيا، وناقشوه في شأن تغيير موقفه من الوحدة حتى يتمكن من العودة، فرفض وتهكم عليهم. ثم قالوا له إن سياستك تخالف سياسة الاتحاد السوفياتي، فضحك منهم وقال: أنا أعرف الاتحاد السوفياتي. «أنا داخل في دواليهم». وبناءً على إلحاح أحمد محفل، استمهلهم خالد بكداش ربع ساعة، وصعد إلى غرفة في الطبقة الأولى في الفيلا التي يسكنها، ثم عاد وأكد لهم موقفه مجدداً. يعتقد أحمد محفل وآخرون أنه اتصل بالاستخبارات السوفياتية. أنا لا أعتقد أن خروشوف كان نصيراً للوحدة، لكن لم يكن عدواً لها. وأعتقد أن هناك جهات عليا في الاتحاد السوفياتي كانت عدوة للوحدة، وهذه الجهات كانت تشجع خالد بكداش على موقفه.

في شباط/ فبراير 1958 أصدرنا بياناً باسم الشيوعيين العرب ورّعناه في أماكن مهمة من مدينة دمشق، وفي بعض المدن السورية. أنا لم أشارك في عملية التوزيع، بل كان لي شأن رئيس في صوغ البيان. وكان البيان يرد نقطة نقطة على بيان اللجنة المركزية البكداشية، أو على تلاعب اللجنة المركزية

البكداشية، وتظاهرها بالحياد والموضوعية في شأن الوحدة، وذكرنا فيه إن الوحدة تفتح الباب للإصلاح الزراعي، ولسقوط حلف بغداد... إلخ.

• من شارك في إصدار هذا البيان؟

- بعض شبان دمشق الشيوعيين.

• ألم يكن لياسين الحافظ ضلع فيه؟

- نعم، كانت له علاقة بالبيان، لكنه لم يشارك في صوغه مباشرة. الذين شاركوا فيه مباشرة أشخاص مثل جريس الهامس، واثان مسؤولان عن حي العمارة في الحزب الشيوعي، ربما كان مأمون أبو راس أحدهما.

لكن جريدة النور نشرت في اليوم التالي طعنًا صريحًا بالبيان في زاوية «أضواء على الأخبار»، واتهمتنا بأننا عملاء للسفارة الأميركية. وكانت الوحدة هي الشيطان. كنا نقول الاستعمار ولا نقول الإمبريالية. وكنا نهاجم الاستعمار الأمريكي والاستعمار الأنكلو أمريكي. الصهيونية ربما، الرجعية ربما، لكن الشيطان تجسّد آنذاك في شيء واحد هو الوحدة السورية - المصرية. الشيطان كجسم أو شيء مرئي، تجسّد في تلك الوحدة التي قامت هنا في دمشق.

كتب خالد بكداش ونصيره في لبنان أغباشيان مقالات ضد هذا الكلام وقالوا: نحن أصدرنا بيانًا من ثلاث عشرة نقطة من أجل إصلاح الوحدة. هذا كله كذب ونفاق، وهو كذب مطلق. عندما وقع الانفصال في عام 1961 أرسلوا برقية تأييد إلى مأمون الكزبري، ونُشرت البرقية في جريدة النهار. الحزب لم يتخذ موقفًا مبدئيًا من الوحدة. وتوقفت جريدة البعث عن الصدور بعد قيام الوحدة بشهرين أو ثلاثة. أما جريدة النور فاستمرت في الصدور حتى 4 كانون الأول/ ديسمبر 1958. وبعد انفجار الخلافات في العراق بين الشيوعيين والبعث، وبين عبد الكريم قاسم وعبد السلام عارف، عمد جمال عبد الناصر في خطاب بورسعيد إلى اتهام الحزب الشيوعي السوري بتغذية الخلاف، وراحت السلطات تعتقل الشيوعيين في سورية، ثم أغلقت جريدة النور.

كان خالد بكداش يُهاجم الإصلاح الزراعي ويّتهمه بأنه فصل الفلاحين عن الطبقة العاملة وضمهم إلى البرجوازية، وأن أميركا تقف وراء الإصلاحات الزراعية. واعتقد أن عبد الناصر وقع في خطأ كبير حين تصوّر أن الموقف المعادي للوحدة كان مصدره شيوعي العراق وشيوعي مصر. أنا أؤكد أن مصدر هذا العداء هو خالد بكداش. شيوعيو العراق كانوا أكثر استعدادًا للقبول بالوحدة. وهؤلاء الشيوعيون وقفوا مع عبد الكريم قاسم ضد البعث وضد عبد الناصر، ولم يتمكنوا من تسلم السلطة في العراق، ولم يكن باستطاعتهم أن يتسلموها أصلًا. وهنا أود أن أكرر أن الموقف المعادي للوحدة العربية الذي ظهر لدى شيوعي مصر وسورية والعراق ولبنان والأردن والسودان، كان مصدره خالد بكداش في دمشق، مع أن عبد الناصر كان يكن احترامًا كبيرًا لخالد بكداش، وهو احترام في غير موضعه. كان لدى خالد بكداش شيء ما ضد الوحدة العربية.

عندما وقعت الواقعة الكبرى وأصبح مئات الشيوعيين في السجون، كان يمكن أن تقرأ في جريدة النداء مواقف تؤيد المملكة الأردنية ضد سورية، وتقرأ فيها يوميًا أخبارًا عن ارتفاع الأسعار في سورية.

بين عامي 1959 و1960، كانت معظم صفحات النداء موجهة ضد عبد الناصر والوحدة. أمين الأعرور، الشيوعي اللبناني المعروف، أعلن بعد حرب حزيران/يونيو 1967 براءته من خالد بكداش ومن جورج حاوي ومن الشيوعية، وأعلن انتماءه إلى عبد الناصر، وكتب أربع مقالات مهمة في هذا الأمر، وهو الذي كان في عام 1959 يكتب مقالاتين في يوم واحد ضد عبد الناصر.

في أواخر عام 1959، قُتل سعيد الدروبي في أثناء التحقيق معه، وهو شيوعي من حمص، وانتحر آخر، ثم مات بدير شدرفيان وقبله فرج الله الحلو. عند وفاة سعيد الدروبي، خرجت حمص كلها في جنازته. وبعد قليل جاء جمال عبد الناصر إلى حمص، فخرجت المدينة كلها تهتف لعبد الناصر. وفوجئ بعض المراقبين وتساءلوا: كيف يحدث هذا؟ الشعب السوري لا

يريد مقتل سعيد الدروبي، لكنه مع عبد الناصر والوحدة. واستقبل عبد الناصر بحفاوة كبيرة في دمشق وحمص وقارة والنبك وحماة واللاذقية وحلب.

كان لصبحي الحبل شأن في اعتقال فرج الله الحلو. وصبحي الحبل هو الرجل الذي اعتدى عليّ في عام 1957، وكانت سمعته سيئة جدًا. فرج الله الحلو كان في عام 1958 مؤيدًا للوحدة، لكنه كتب مقالات عدة في عام 1959 ضدها، الأمر الذي يجعلني أعتقد أنه غير موقفه تحت إرهاب بكداش.

هنا نستطيع أن نتوقف عند ذكاء الدعاية الشيوعية. الشيوعيون بلغوا منذ البداية بأن فرج الله الحلو أمضى يومًا في السجن ثم مات، كان قلبه مريضًا ومعه دواء. ومع ذلك فإن الإعلام الشيوعي في سورية والعالم، لم يستنكر موته أو قتله، بل راح يستنكر اعتقاله. كان يروج بأن فرج الله الحلو في قيد الحياة ويجب إنقاذه. ومضت ستتان على هذا الأمر والشيوعيون دائبون على المطالبة بإطلاق فرج الله الحلو وهم يعلمون أنه مات. ثم وقعت فضيحة ثانية هي فضيحة رياض الترك. اعتقل رياض الترك فأذيع من موسكو أنه قتل. والحقيقة أنه كان على وشك الموت، وكان صلبًا جدًا. حينذاك كشفت السلطة بأنه غير ميت وأظهرته في التلفزيون، ويبدو أنه وافق على الظهور في التلفزيون واشترط ألا يقول أي كلمة في تأييد السلطة أو في تأييد الوحدة، بل يبرهن أنه في قيد الحياة. وهذا الرجل، أي رياض الترك، هو الذي برز بصفته قائدًا مناهضًا لبكداش.

عند مقتل بير شدرفيان الذي لم يكن بكداشيًا بل كان مناهضًا لخالد بكداش، استدعى عبد الناصر عبد الحميد السراج وسأله مستاءً عن موت شدرفيان غير البكداشي. والمعروف أن بير شدرفيان كان آخر الشهداء.

في تموز/ يوليو 1961 حدثت التأميمات. وأُخرج بعض الماركسيين المناهضين لعبد الناصر والذين عندهم بعض العقل إحراجًا كبيرًا. كانوا يعتقدون أن عبد الناصر أداة للرأسمالية الاحتكارية المصرية، وإذا به يؤمم. وهنا ضاعوا، ولا سيما بعدما وقع الهرج في الأوساط الشيوعية العالمية. وأخذ بعض

الشيوعيين في ألمانيا الشرقية وتشيكوسلوفاكيا والنمسا يتعاطفون مع عبد الناصر والوحدة. لكن في 28 أيلول/ سبتمبر 1961 وقع الانفصال، ودخلنا في مرحلة جديدة. وخلال أيام قليلة تبين أن العالم موافق على الانفصال. وأعتقد أن عبد الناصر اتصل بمراجع عليا ولم ينل تأييداً، ولعله اتصل بالاتحاد السوفياتي. عبد الناصر كان عنده هاجس إبراهيم باشا حين هددت بريطانيا أسطول مصر في عام 1840 بالإغراق في البحر المتوسط.

هنا أريد أن أذكر أن مواهب كيالي كتب في عام 1958 مقالة تنبؤية ضد عبد الناصر وضد وزير الداخلية زكريا محيي الدين. كان عنوانها: «كيف استقبلت سورية على الأكف إبراهيم باشا وكيف طردته بالحجارة». وأعتقد أننا إذا قرأنا المقالة اليوم نلاحظ أن الكاتب في الحزب الشيوعي البكداشي المعروف هرب من حقيقة أن الذي هزم المصريين في سورية في زمن إبراهيم باشا هو بريطانيا العظمى التي أيدتها روسيا القيصرية ومعظم دول الاستعمار والإمبريالية، والكيانات الطائفية، والرجعية الدينية والرجعيات الطائفية في سورية ولبنان. فهل كان الحزب الشيوعي ينوي طرد عبد الناصر بمثل هذه الطريقة؟ أعتقد أننا نحن المثقفين المؤيدين لعبد الناصر أخطأنا في تقدير شعبية عبد الناصر، وهو أخطأ في تقدير شعبيته. في عام 1960 جاء عبد الناصر إلى سورية ولم يستقبله أحد، خلافاً لما حصل في عام 1958. وأتساءل: هل تصوّر عبد الناصر أن أغلبية الشعب السوري كانت ضده؟ عندما وقع الانفصال، أدر كنا أن أغلبية الشعب السوري مع عبد الناصر وليست ضده. وكان ياسين الحافظ قد قال في إحدى المرات إن عبد الناصر وضع الجماهير في القنينة، وكان يبالغ في هذا الأمر. إن عبد الناصر كانت تؤيده الأكثرية الصامتة.

من يكسب في المجتمع ليس القابعون في بيوتهم، بل الذين يقرأون الصحف، والذين يتظاهرون. هؤلاء هم الذين يظهرون وهم الذين ظهروا ضد عبد الناصر. وعلى صعيد الوقائع كان يوجد نقابيون عمال، منهم فيصل بدوي من حلب، وكانوا آنذاك على صلة بنا منذ عام 1957. كانت علاقة فيصل معي، ثم مع ياسين، وهؤلاء حُبسوا في زمن عبد الناصر، ربما سنة أو عشرة أشهر

عقب تأميمات تموز/ يوليو 1961، ثم أطلق سراحهم، وهم بلا شك كانوا وحدويين.

أعود لأقول إن عبد الناصر أخطأ في تقدير الوضع الشعبي. كان لديه نوع من السديمية: هل الشعب معه أو ضده. الشعب ليس كتلة، وكلمة الشعب لا تكفي كنظرية. كان لدى عبد الناصر خوف من الصراعات، مع أن الصراعات يجب أن نستوعبها باعتبارها جزءاً من المجتمع السياسي. ربما كان عبد الناصر تحت تأثير المنظومة الثقافية الإسلامية العربية، لكن ربما كان تحت تأثير الماركسية اللينينية الستالينية الماوتستونغية أيضاً، وهي أيديولوجيا تؤمن بالوحدة وتخاف الانقسام والصراع. هذه الماركسية تقول بوحدة الطبقة مع صراع طبقة ضد طبقة، وفي الحالات كلها تبقى الطبقة عندها كتلة واحدة بلا اختلاف وبلا تمايز وبلا تصارع داخلي، وهذا خطأ.

• كيف كانت علاقتك بجمال الأتاسي وعبد الكريم زهور في فترة الوحدة؟

- في عام 1958 توثقت صلتنا، أنا وياسين الحافظ، بجمال الأتاسي وعبد الكريم زهور. وفي منتصف عام 1959 صدرت جريدة الجماهير، وتولّى رئاسة تحريرها جمال الأتاسي. وكنت محرراً فيها. وكان ياسين على صلة وثيقة بالجريدة أيضاً.

• أكنت في اللاذقية، أم في الشام؟

- كنت في الشام. جئت إليها في أوائل 1958، وفي آخر عام 1960 عُيِّنت مدرّساً في الحسكة.

• ما كان عملك في دمشق؟

- في نهاية عام 1958 طبعت في دمشق كتاب حركة التحرر الوطني في الشرق، وهو مجموعة مقالات للينين مع مقدمة له. وقبل ذلك طبعت محاضرة أوسكار لنغي مع مقدمة لي، وصدر الكتابان عن دار دمشق، علاوة على

كتاب الطريق البولوني إلى الاشتراكية. إن قسمًا من مقدمة كتاب لنفي ينقض المقولات البكداشية، مثل المرحلة الديمقراطية الوطنية بقيادة الطبقة العاملة، وأبرزت الدور التقدمي للعسكريين. وكانت الصيغة آنذاك وحدة الحقيقة، أي وحدة القومية العربية الجماهير العربية، المحلية مع حقيقة الماركسية اللينينية. طبعًا هذه الصيغة مستوحاة من ماو تسي تونغ.

عندما وقعت ثورة 14 تموز/ يوليو 1958 في العراق جاءني شاب من اللاذقية وهو يحمل جريدة عراقية عنوانها الفتوة، وفيها رد على الياس مرقص بتوقيع زكي خيرى وعزيز الحاج. اعترف بأنني حين قرأت المقالة تصورت أنهما من طلاب الجامعة، ثم عرفت أن أحدهما هو رئيس الحزب، والثاني أيديولوجي طويل عريض في الحزب، والاثنان يتهمانني بالتروتسكية التيتوية. والعجيب أنني، بعد خمس سنوات، رويت هذه الحادثة لصديق بعثي كبير من العراق هو حمدي عبد المجيد، فاستغرب القصة وقال إن اسم الفتوة يتلاءم مع قاموس القوميين العرب وليس مع الشيوعيين. أخيرًا التقيت بالشاعر العراقي عبد الوهاب البياتي في القاهرة في عام 1967، وسألته عن الموضوع، فقال: نعم هذه الجريدة اشتريناها كشيوعيين ودفعنا مبلغًا من المال لضابط عراقي متقاعد وتسلمنا منه الجريدة. وكان هدفنا أن نرد على شخصين هما: الياس مرقص وسوسيولوجي عراقي من أنصار كامل الجادرجي صاحب كتاب على طريق الهند. ويقول عزيز الحاج في مذكراته التي أصدرها في بيروت عن المؤسسة العربية للدراسات والنشر إن ما قاله الياس مرقص ضدنا في عام 1958 كان دون الحقيقة؛ كنا نستحق أكثر من ذلك.

في أواخر عام 1958 أصدرت كتاب حركة التحرر الوطني في الشرق بعدما حذفت مئة صفحة من الطبعة الإنكليزية السوفياتية كي أحصل على كتاب غير ضخم. وجاء الكتاب في 250 صفحة بدلًا من 350 صفحة. وأعتقد أن هذا الكتاب ذاع صيته آنذاك، وأن كثيرين من البعثيين الذين تحولوا إلى الماركسية تعلموا منه. في نهايته وردت مقالات لينين ضد ستالين في المسألة الجيورجية. ووردت عبارة لينين المشهورة: «إن الحق قد مرشد سيئ إلى السياسة»، وهي

العبارة التي استخدمها ياسين الحافظ في جريدة البعث في عام 1962 في معركته ضد أكرم الحوراني في شأن قضية فلسطين وعبد الناصر.

صدرت جريدة الجماهير في منتصف عام 1959. وكانت تضم بعثيين وغير بعثيين. والعجيب أن جميع «غير البعثيين» التفوا حولي. وحتى البعثيان المصريان رجاء النقاش وأحمد عبد المعطي حجازي، التقا حولي أيضًا، وانزعجا من انغلاق المجموعة البعثية.

• ما كان دور جمال الأناسي؟

- كان رئيس التحرير. وكان يتصل بأكرم الحوراني في كل يوم أو يسهر عنده. آنذاك كان أكرم الحوراني نائب رئيس الجمهورية، ثم استقال هو وخليل كلاس وزير الاقتصاد وآخرون في ما عرف باستقالة الوزراء البعثيين.

لنرو بعض الحوادث ذات الدلالة. أذكر في إحدى المرات كتبتُ مقالة عن أحمد عرابي. في اليوم التالي جاء عبد الناصر على ذكر أحمد عرابي. طبعًا هنا أريد أن أقول إن عبد الناصر أشاد، أكثر مما يجب، بأحمد عرابي ومصطفى كامل كي يهمل سعد زغلول وحزب الوفد، مع أن حزب الوفد أكبر حزب شعبي في تاريخ مصر. بعد صدور مقالتي عن أحمد عرابي جاءني شخص وانتحي بي جانبًا في غرفة ليس فيها أحد. وهذا الشخص من حي القصاص، وقال لي: ماذا فعلت؟ قلت له: ماذا فعلت؟ قال: الشباب يهاجمونك جراء مقالاتك عن أحمد عرابي. فأجبت: ماذا به؟ قال: إنك تقول الشعب المصري والجيش المصري. فقلت له: نعم، قال: لا يجوز. عندها أدركت ما يرمي إليه، فقلت: أنا أقول «أثبتت حركة عرابي عروبة الشعب المصري» فهل تريد أن أقول عروبة شعبنا العربي في الإقليم الجنوبي؟ عروبة الجيش العربي في الإقليم الجنوبي؟ أنتم لا تقبلون أن يكون اسم السيارة في مصر رمسيس فهل تسمونها خالد بن الوليد؟ إن هذا النوع من العروبيين الذين يصرون على استخدام عبارات مثل الشعب الجنوبي أو الإقليم الجنوبي، أو شعبنا العربي في المغرب، هم في الوقت ذاته، من أسهل المنقلبين بين عشية وضحاها، من وحدويين إلى انفصاليين.

فإذا اندلع خلاف بينهم وبين عبد الناصر يصبحون انفصاليين، في الوقت الذي يعتبرون أنفسهم فيه أنهم هم الوجدويون.

أذكر في أول أيام الانفصال، كان من الممكن أن يأتي واحد ويتهمني بأن ليست لدي عروبة صافية؟ ما معنى عروبة صافية؟ أو يتهمني بأنني شعوبي. ثم بعد شهرين أو ثلاثة انقلبت السياسة وصرت أنهم بأنني ناصري. وهذه التهمة أقبلها وأصفق لها على الفور. إذا كان الموقف هو «القومية العربية» فأنا ليست لي علاقة بها. وإذا كان موقفكم هو «الوجدوية» فأنا ليست لي علاقة بها أيضًا. ومع هذا فأنا «ناصرى».

تكوّن عندي شعور وكأن حزب البعث وأكرم الحوراني وأنصاره مروا بالمراحل العاطفية التالية: قبيل الوحدة وفي أثناء الوحدة كانوا أشد الناس وحدوية، وكان كثيرون منهم يعتبرون الاتحاد القومي واجهة لحزب البعث العربي الاشتراكي، أي إن حزب البعث العربي الاشتراكي الذي سيحل نفسه سيحكم سورية. وفي عام 1958 عندما أُلقت الحكومة المركزية وحكومة الإقليم السوري أو الإقليم الشمالي، نال البعثيون حصة كبيرة. ونال اليمين الممثل بالحزب الوطني حصة أيضًا، فصار صبري العسلي نائبًا لرئيس الجمهورية، علاوة على أكرم الحوراني الذي عُيّن نائبًا لرئيس الجمهورية أيضًا. وعندها تبين أن عبد الناصر لن يسلم سورية لحزب البعث، وهذا لا يعني أنه يريد أن يضع سورية في «جيبه». وبعد نحو ثلاثة أشهر من قيام الوحدة انقلب كثيرون من البعثيين على الوحدة. وأصبح البعثي الذي كان بالأمس القريب نصيرًا للوحدة وعدوًا للشيوعي، يجلس إلى الشيوعي ويتبادلان تهشيم الوحدة والضحك من المصريين، والحديث عن تفاهة المصريين، وعن خنوع الشعب المصري ... وهكذا.

أود أن أعالج نقطة أساسية هي أن البعث في تكوينه الأيديولوجي لا يحترم مصر، والعيوب التي يراها في التكوين المصري ربما كانت، في معظمها، إيجابيات لا مثالب. ثمة إذا طابع بدوي جامع لدى السوريين، فنحن نتصور أن رأسنا ما دام مرفوعًا («العنجهية») فإن الفلاح المصري الذي لا يجارينا في

ذلك خانع، وإن المصريين خانعون. تنقصنا فكرة النظام وفكرة الطاعة وفكرة الصبر والجلد على العمل. هذه القيم، في تاريخ أوروبا، مهمة جدًا، وربما هي التي صنعت الحرية.

عندما قامت حوادث عام 1958 ضد كميل شمعون في لبنان، عاد حزب البعث ليقترّب من عبد الناصر وعبد الحميد السراج. وعندما قامت ثورة 14 تموز/ يوليو 1958 في العراق ازداد تلاحم البعث مع عبد الناصر ضد الشيوعيين وضد عبد الكريم قاسم. وعندما انتهت حوادث العراق الدامية التي اندلعت في عام 1959 تبين أن الجناح البعثي في العراق فشل وهُزم. فجأة انعكس الأمر على دمشق فتأزمت العلاقات بسرعة بين البعث وعبد الناصر، واتجه أكرم الحوراني وجماعته إلى الاستقالة من الوزارة. وللتذكير، فإن قسمًا من الحزب الشيوعي العراقي طرح شعار الاتحاد لا الوحدة. لكن البعث لا يرضى من الوحدة بديلاً. وأنا أعتقد أن قسمًا كبيرًا من شيوعي العراق كانوا «كاذبين»، فهم يريدون رفض الوحدة بأشكالها كلها بحجة أنهم مع الاتحاد وليس مع الوحدة. والتقى البعث والشيوعيون على معارضة عبد الناصر، وتذرع كل طرف بذريعتيه، فتارة الوحدة وتارة الاتحاد، «وطار كل شيء». لم يكن هناك استراتيجية بعثية علنية وصريحة. الوحدة بين سورية ومصر تمت. والسؤال الآن: هل نقيم اتحادًا بين العراق والجمهورية العربية المتحدة؟ في عام 1959 انتصر عبد الكريم قاسم بمساندة الشيوعيين وأعدم الطبقجلي رفعت الحاج سري... وغيرهما. وبعدها استقال وزراء البعث من الحكومة في دمشق. وهنا أصل إلى بيت القصيد. عاشت جريدة الجماهير ثلاثة أشهر. وكان رأسمالها يأتي من وزارة الاقتصاد، ومن خليل كلاس بالتحديد. وفي الاجتماع الأخير قبل إغلاق الجريدة كتب جمال الأتاسي افتتاحية نقدية اعتراضًا على سياسة الدولة. وكتب بعد يومين افتتاحية لاهبة. جَمَعْنَا، وكنا ثمانية أشخاص هم هيئة تحرير الجريدة. ياسين الحافظ لم يكن في الاجتماع، وقرأ لنا الأتاسي الافتتاحية قبل نشرها، وقال لنا: أتريدون أن تغيروا فيها؟ اعترضت وقلت له: كلنا فهمنا المقالة. لكن هل ننشر المقالة أم لا؟ وبدأنا التصويت والجميع وافق على النشر، ما يعني إغلاق الجريدة (ننشر المقالة ونُغلق الجريدة). ولما وصل

الدور إليّ تكلمت وقلت: على الرغم من أن الموافقة على النشر انتصرت، فأنا أريد أن أقول: إنني ضد النشر. هذه الجريدة يجب أن يكون لها شأن في المدى الطويل، ولا سيما في الحقل الفكري. وكان التصويت بعدي للمرحوم صدقي إسماعيل الذي أيدني في عدم النشر. لكن في اليوم التالي صدرت الافتتاحية وأغلقت الجريدة، وكان فيها حوار مع عاصي الرحباني، وإلى جانبه نجاة قصاب حسن، والحوار عن الموسيقى والفولكلور.

في نهاية عام 1959 خرج البعثيون من الحكومة، ثم لحقهم خصوم البعثيين مثل أمين النفوري وأحمد عبد الكريم. والعجيب أن جهات عسكرية ومدنية كانت «راح تشقّف بعضها» في صيف 1959 لم تلبث أن تحالفت ضد عبد الناصر، مع أنها كانت تزعم أنها مع عبد الناصر وناصرية أكثر من عبد الناصر. «زاودوا» بعضهم على بعض وركضوا إلى عبد الناصر وأقاموا الوحدة. لا يعني هذا الوصف أن العسكر هم من صنع الوحدة. لا، هناك قرار من البرلمان وجموح شعبي هائل لا مثيل له في القرن العشرين. أنا لا أعتقد أن ما حدث في عام 1958 أقل شعبية من ثورة تشرين الأول/أكتوبر 1917 أو أقل شعبية من الثورة الصينية أو من الجنرال ديغول. ثم وقع الانفصال. الستة أشهر الأولى سُمّيناها فترة الانفصال اليمينية القصوى، الشيخ معروف الدواليبي ومأمون الكزبري وانتخاب الرئيس ناظم القدسي. وذهب ضباط من دمشق، بينهم محمد منصور ومهيب الهندي والتقوا عبد الناصر (نشر محمد حسنين هيكل تفصيلات هذا اللقاء)، وتمنيت المصالحة وأن تعود الوحدة ونُصّح الأخطاء بعد أن نتفق على ماهيتها.

كان في ذهني آنذاك موقف عام من الاعتقالات. ليس عدم اعتقال الناس، لكن اعتقال الناس بناء على قوانين، وإحالتهم إلى المحكمة بموجب قانون حتى لو كان القانون شديداً. كأن يصدر قانون يحكم بموجبه من «يسب» رئيس الجمهورية ويقول عنه عميل أميركي يحكم بالسجن خمس سنوات. ضاعفوها إلى عشرة. أو الذي يقوم بانقلاب عسكري يحاكم ويُحكم عليه بالإعدام. أما أن تجري الأمور بلا قوانين أو محاكمات فهذا لا يجوز.

عندما وقع انقلاب دمشق بعد الانفصال بستة أشهر راحوا يتكلمون بلغة طيبة على مصر. وإذا بانقلاب يقع في حلب ويُرفع علم الجمهورية العربية المتحدة فيها. وكثير من الناس اتهموا جاسم علوان بذلك وهو بريء. هذا الأمر أكيد، والمعروف أن عبد الله عمرأيا هو الذي رفع العلم.

جاءت حكومة بشير العظيمة، وهو من الناس الجيدين في تاريخ هذا البلد، وعُيّن عدنان الأزهري وزيراً للخارجية وعبد الله عبد الدايم وزيراً فيها. لكن أربعة وزراء استقالوا بعد شهر. أعتقد أن بشير العظيمة كان رجلاً جاداً في طريق الوحدة، وعدنان الأزهري كذلك. وبلغ إلى علمي أن عدنان الأزهري قدم إلى إحدى دور النشر في بيروت مذكراته، لكن دار النشر رفضت نشرها. ثم عاش في اللاذقية وأصيب بمرض نفسي عقلي ثم مات. حاول الانتحار مرة أو مرتين ثم مات. يُقال إن صلاح البيطار هو الذي اقترح عدنان الأزهري. المهم أن حكومة بشير العظيمة لم تعمّر إلا نحو شهرين.

• وعبد الكريم زهور؟

- عبد الكريم زهور ليس له علاقة بهذه الحوادث. لنعد إلى زمن الوحدة لأسجل ما يلي: عندما كنا نلتقي في سهرات عند صديقي إسماعيل أو عند جمال الأتاسي في عامي 1959 و1960، قبل أن أذهب إلى الحسكة، كان لدي شعور بأن ليس ثمة وحدوي غيري في مجموعتنا. أصبح الذين تربوا تربية عروبية وفي مدارس عروبية وناضلوا وطنياً وقومياً وعروبياً غير وحدويين. وكنت أتساءل: إن هؤلاء جميعهم يتصوّرون أن قيام الوحدة بين سورية ومصر كأنه مجيء النور ونزول الروح القدس وقيام الفردوس على الأرض، وأن سورية ومصر ستصيران جنة، أي وحدة وأي ثورة وأي «بلوط» يصنع لي الجنة؟ كنت أفكر في تجربة الثورة السوفياتية وكيف أنها لم تصنع الجنة. قلت أنا وياسين الحافظ في عام 1956، بعد المؤتمر العشرين للحزب الشيوعي السوفياتي، «إن الكعبة سقطت». موسكو ما عادت الكعبة. الكعبة الوحيدة هي الضمير، لا كوبا ولا بيجين ولا أحد. أنا لست تابعاً لأي شيء حتى لسورية. إنني تابع لمبدأ أعلى. لست تابعاً لعائلتي، أو حزبي. هناك ضمير قبل أي شيء. المنطلق الضميري

المجرد هو الذي يجعلني صبوراً، ويقول لي إن مسعانا يجب أن ينصبَّ على التحسن لا على صنع الفردوس على الأرض. الفردوس لا يُصنع على الأرض.

في عام 1962 كنت آنذاك في الحسكة، مر بنا ضابط مباحث بعثي، كان ذاهباً من القامشلي إلى الحسكة ثم إلى حلب ليلتحق بالحركة الوحدوية. والتقيت صديقاً بعثياً قال لي: لقد انتهى كل شيء، وغداً سيرتفع علم الجمهورية العربية المتحدة فوق السراي. وبعد نحو ثلاثة أشهر، أي بعد فشل الحركة الانقلابية الوحدوية، صاروا يتهمونني بالناصرية، ويهتفون «الناصرية عدوة الحرية» و«لا حرية للناصرين في سورية»، وكانوا عائدتين من عند أكرم الحوراني. قبل فتنة حلب بقليل، بينما كنا ذاهبين من الحسكة إلى اللاذقية، مررنا بمدينة حلب، وزرنا عبد الرحيم العلاف (أبو بشير) وكان بعثياً، واضطهد لاحقاً، وسافر مع زوجته السويسرية إلى سويسرا؛ فهو درس سابقاً في سويسرا، واجتمعنا مع آخرين عنده في البيت، واندلقوا حماسة للوحدة وضد الانفصال. أنا تدخلت وقلت لهم: لا بد من حصول إصلاحات أولاً. فأجابوني بالإجماع: «جمهورية عربية متحدة وإقليم شمالي أولاً وقبل كل شيء».

نعود إلى صيف 1962، وكان المد الناصري في أوجه. فالناصريون انتصروا في انتخابات عمال حمص. وطلاب المدارس والعمال والفلاحون ومشايخ البدو جميعهم يريدون الوحدة مع عبد الناصر. وإذ بجريدة البعث تصدر بعد أن استقالت حكومة بشير العظمة وجاءت بعدها حكومة خالد العظم. أما جريدة أحمد عسة الصدى العام فأصبحت في أيدي الكُتّاب الشيوعيين والكتّاب الموالين لأكرم الحوراني. وفي كل يوم ثمة أربع أو خمس مقالات ضد الوحدة وضد عبد الناصر. يكتب عفيف البزري مقالة عنوانها «الناصرية في جملة الاستعمار الجديد». ويكتب أيضاً يوسف فيصل وعبد الكريم محلمي وهما من جماعة أكرم الحوراني وحافظ الجمالي في الاتجاه نفسه.

في صيف 1962 صدر أول عدد من جريدة البعث، وكانت تصدر أسبوعياً. وأدركت فوراً حين قرأت العدد في مقهى العصافيري في اللاذقية أنه عبارة عن مناصفة بين ميشيل عفلق وجمال الأتاسي. وبعد صدور العدد الرابع

صار جمال الأناسي هو الذي يدير الجريدة. فذهبت إلى دمشق وشاركت في إصدار ثلاثة أعداد (الخامس والسادس والسابع) ثم أغلقت الجريدة. واشتركت في أهم مقالة صدرت فيها وهي مقالة ياسين الحافظ وسجلته مع أكرم الحوراني في شأن قضية فلسطين وحرية الملاحة في خليج العقبة، واتهام أكرم الحوراني بالديماغوجية والتهريج ضد عبد الناصر. مساهمتي في المقالة كانت الفقرة الأولى التي ناقشت فيها أمين النفوري. أما ياسين فأكمل ما تبقى. ومن جملة ما كتبه ياسين: أنت تقول إن السوفيات معك. إذهب وأحضر تصريحًا من خروشوف بأنه يؤيدنا في حرب تحرير فلسطين أو في حرب من أجل إغلاق خليج العقبة، حتى نترك عبد الناصر ونسير وراءك. هو [أكرم الحوراني] يدعي أننا نقاتل ونحرر فلسطين والسوفيات معنا. السوفيات ليسوا معنا. آنذاك صدر بيان لخروشوف عن حل النزاعات الإقليمية والحدودية بالطرائق السلمية وبالتفاوض. الاتحاد السوفياتي لا يمكن أن يقبل حربًا يباشرها العرب أو يبادر العرب أو مصر أو سورية من أجل خليج العقبة. ثم إن أكرم الحوراني لو كان يريد أن «يحرق» عبد الناصر من أجل إنقاذ فلسطين فربما نوافق. لكنه يريد أن «يحرق» فلسطين «ليحرق» عبد الناصر.

أذكر مقالة قرأتها في جريدة الأوريان عن أكرم الحوراني وهجومه على عبد الناصر. الرواية التي رواها أكرم الحوراني والتي نشرت في صحف الانفصال تقول ما يلي: إن الوحدة عملية أميركية، وإن عبد الناصر عميل أميركي، وهو صنع الوحدة ليضرب القوى الوطنية السورية بعضها ببعض، وأن عبد الناصر عرض على الشيوعيين التعاون ليضربوا البعث، وكان البعث في الحكومة، لكن الشيوعيين رفضوا ذلك. ثم أخبر أحمد محفل أكرم الحوراني هذه القصة.

يقول أحمد محفل إن الشيوعيين رفضوا ضرب البعث، أي تنفيذ المخطط الأميركي. هذا الكلام يا أكرم يكفي لمحاكمتك وشنقك بصفتك أكبر خائن ومجرم. أنت الذي اكتشفت هذا الأمر في أواخر عام 1958 ووقفت بعد شهرين

على سطوح مدينة حماة وقلت عن عبد الناصر أمام عشرات الألوف من الناس: هذا هو الزعيم الذي تنتظره أمة العرب منذ صلاح الدين، وأنت كنت مكتشفًا أنه عميل أميركي؟ ما العقوبة التي تختارها لنفسك أو تقترحها في حق نفسك؟ وفي هذا السياق أروي قصة انقلاب سليمان العيسى الذي قال عن عبد الناصر في عام 1957 إنه النبي الأسمر، من المحيط الهادر إلى الخليج الثائر لبيك عبد الناصر. ما كان أحد يشكك بعبد الناصر إلا وكان سليمان العيسى «يهدله» أو يقتله لو استطاع. وإذ به في زمن الوحدة يستخدم نفوذه وهيبته بصفته شاعر العروبة ليؤلف قصيدة «البهلولان الأسود» التي اتهم فيها عبد الناصر بإرسال قوة عسكرية لدعم باتريس لومومبا ليهرب من فلسطين، وأنه خان قضية فلسطين. آنذاك قرأ لي صديق بعثي هذه القصيدة قبل الانفصال بأشهر عدة في مقهى على البحر في مدينة اللاذقية، فقلت له إن على سليمان العيسى، ما دام ارتكب هذه الغلطة الشنيعة (أي وصفه عبد الناصر بالنبي الأسمر ثم اكتشافه أن عبد الناصر عدو فلسطين والعرب) اعتزال السياسة.

قبل ذلك هناك تصريح لأكرم الحوراني مدح فيه كامل الجادرجي، وإذ بي أقرأ في جريدة الأوريان تصريحًا لكامل الجادرجي يقول فيه: «أما قول أكرم الحوراني إن عبد الناصر عميل وإن الوحدة أميركية، فقول مبالغ فيه وتافه، لا يوجد زعيم أكثر وطنية من عبد الناصر». وتضافرت جهات مختلفة على طمس تصريح الجادرجي ذاك. الشيوعيون لا يلائمهم تصريح الجادرجي، والبعثيون والقوميون لا يلائمهم التصريح أيضًا، لأن الجادرجي غير محسوب على القوميين العرب، بل هو محدود على الديمقراطية الاشتراكية البرلمانية.

في صيف 1962 اشتركت في صوغ برقية تأييد للمشير عبد الله السلال الذي أطاح حكم الإمامة في اليمن، التي كتبها جمال الأتاسي. وأذكر أن أحد العمال، وكان صاحب حصة في المطبعة، حذرني بقوله إن موضوع الزيدية أمر حساس في اليمن.

توطدت كثيرًا علاقتي بجمال الأتاسي وعبد الكريم زهور وياسين الحافظ. وآنذاك فكّر ياسين وعبد الكريم في إعلان حزب ولم أوافقهم. وذهب

ياسين وعبد الكريم إلى القابون، وإلى أماكن أخرى، وتكلموا أمام مئات العمال في معامل القابون وغيرها. وبعد أشهر عدة، قُبِل انقلاب 8 آذار/ مارس، صدر في دمشق الجزء الأول من مجموعة في الفكر السياسي لياسين الحافظ وجمال الآتاسي وعبد الكريم زهور والياس مرقص. وصدر لي في هذه المجموعة مقالة «الستالينية والمسألة القومية». المقالات الأخرى كانت عن ثورة العراق وعن الجزائر. كتب ياسين الحافظ في العدد الأول من المجموعة مقالة عنوانها «دراسة نقدية لتجربة مصر»، وفي العدد الثاني «دراسة نقدية لتجربة حزب البعث». في العدد الثاني بعد شهرين، صدرت مقالتي «تداعي النظام البرلماني». ولاحظت حين كنت في ليبيا في عام 1984 أن ثمة أناسًا يتكلمون كلامًا قلناه منذ 25 سنة.

• لتتكلم على ثورة العراق في 8 شباط/ فبراير 1963 وانقلاب 8 آذار/ مارس 1963؟

- كنت آنذاك في دمشق. قال لي حسين الحلاق: لا تذهب إلى الحسكة حيث كنت أعمل في التدريس. الانقلاب يا «صباح يا ماسي». في شباط/ فبراير ذهبنا أنا وياسين الحافظ لتُعايد صلاح البيطار بعيد الفطر. جلسنا عنده قليلاً ثم قمنا لنمشي، فقال لنا البيطار: ابقوا قليلاً، فثمة حديث لي معكم.

ثم قال لي: أريد أن أسألك سؤالاً: ناظم القدسي دعاني وكثيرين إلى القصر للتداول في شؤون البلد. أنا لم أذهب. أعتقد أنني أخطأت؟ فقلت له: أنا لا أستطيع أن أجيبك ولست في مستوى ذلك، لأنني لا أملك خلفيات الموضوع. وفي ما بعد فهمنا أن ناظم القدسي كان ينوي إعادة الوحدة والتفاهم مع عبد الناصر كي لا تصبح سورية في مهب الريح. في تلك الفترة حدثت تنقلات في الجيش، فعُيّن ناصري رئيساً للشعبة الثانية، وهو من خان شيخون. وعُيّن سليم إبراهيم قائداً للجبهة، وهو الضابط الذي كان يقول عنه الوجدويون إنه انفصالي. بعد سنوات عدة كان فوزي الكيالي وزير ثقافة في أول حكومة في عهد الرئيس حافظ الأسد فقال لي: سأروي لك قصة مهمة. وإذا كنت لن تصدقني ففضل معي إلى راشد قطيني، وكان رئيس الشعبة الثانية قبل 8 آذار/

مارس 1963. فقلت له: ما هي؟ قال إن تقريرًا جاء إلى مكتب راشد قطيني من رجاله في بيروت يتحدث عن اجتماع عقد في بيروت ضم شخصًا من السفارة الأميركية وشخصًا من السفارة الإنكليزية وبعثيين من لبنان والعراق. وإن رئيس الشعبة الثانية، أي راشد قطيني، حمل التقرير إلى زميل له في الأركان كان بعثيًا، وقال له: ما هذا؟

المهم قبل 8 آذار/ مارس عدت إلى الحسكة والتحقت بمركز عملي، وبعد أيام عدة وقع انقلاب 8 آذار/ مارس، وصدر البيان رقم واحد... إلخ. ولم تمضِ ثلاثة أيام حتى أتى شخص بعثي من دمشق فوصف لنا الجو قائلًا: إن 90 في المئة من تظاهرات الطلاب مع عبد الناصر و10 في المئة مع البعث. 99 في المئة من تظاهرات الطالبات مع عبد الناصر. وفي الوقت نفسه صدرت مقالة لياسين الحافظ افتتاحية لجريدة البعث أثارت غضب عبد الناصر. تتكلم الافتتاحية على الجماهير الثورية والحزب الثوري وإن لا اشتراكية من دون اشتراكيين، ثم يقوم تجربة الوحدة من وجهة نظر يسارية.

وصلتني برقية من وزير التربية الجديد، سامي الدروبي، يطلب مني أن أحضر إلى دمشق للالتحاق بمديرية التربية في دمشق. اعترض مدير التربية في الحسكة، ومع ذلك لم يمضِ النهار حتى كنت متوجهًا بالسيارة إلى دمشق، مخلفًا الحسكة ورائي وعابرًا الجسر إلى دير الزور فحلب فدمشق.

في دمشق انتدبت إلى وزارة الأنباء التي تولاهما جمال الأتاسي، وتسلم عبد الكريم زهور وزارة الاقتصاد. وكانت وظيفتي مقرر الصحف الأجنبية في وزارة الدعاية والأنباء. ومنذ البداية لم أكن أريد هذا العمل. نمت عند ياسين الحافظ، ورغبت كثيرًا في العودة إلى الحسكة أو اللاذقية لكنهم تمسكوا بي. ثم دخل العراقيون على الخط وبالتحديد علي صالح السعدي. كنا نسهر في بهو فندق سميراميس ومعنا علي صالح السعدي. فشعرت أن الوحيد الذي يمكن أن يتكلم بصراحة هو أنا، وأن العراقيين كانوا يمارسون عبادة مطلقة لميشيل عفلق، أو لا يريدون أحدًا أن يطعن به، مع أنهم يكونون احترامًا لجمال الأتاسي ولعبد الكريم زهور ولياسين الحافظ ولإلياس مرقص. أصرّ صالح

السعدي على أن يأخذني معه إلى بغداد. جمال الأتاسي لم يرغب في ذهابي لأنه كان يعرف الوجوه القبيحة لبغداد آنذاك، وزارها هو وعبد الكريم زهور قبل خمسة عشر يومًا ورأى الجوانب السوداء. ياسين الحافظ، خلافًا لجمال الأتاسي، أراد أن أذهب إلى بغداد حتى أرى إشراق الثورة في بغداد، وأنا قررت أن أذهب حتى أرى الواقع، وذهبت، وأمضيت بصحبة فوزي الكيالي عشرة أيام بين 20 و30 آذار/مارس، كان معظمها في فندق «الأمباسادور». وفي إحدى المرات نزلت بمفردي وركبت في تاكسي، وتجولت في المدينة، وكان السائق حين يمر بحي من الأحياء يحدثني عن الطابع السياسي لذلك الحي، ويقول: هذا حي شيوعي وهذا حي قوميين عرب وبعث ... إلخ.

يروى لي ميشيل كيلو أن الفقيه البصري الذي تعرفت إليه في بغداد روى في مذكراته أنهم أخذونا إلى النجف الأشرف وشاهدنا الأماكن المقدسة في النجف وكربلاء. فعلاً كان منظرًا هائلًا. الشعب في كربلاء يندب يوميًا كأن مأساة كربلاء حدثت بالأمس. شعرت بعيش الناس في الفقر والبؤس الشديدين. أخذونا إلى أحد السجون، وجلسنا في بهو، ثم صعدنا درجات عدة وأتوا ببعض المساجين حتى يقولوا لنا إن أحوالهم بخير. وهنا يقول الفقيه البصري في مذكراته إنني نظرت إلى البعثيين المرافقين وقلت لهم: «كان من الأفضل أن نرى المسجونين من دون السجانين». وفي طريق العودة إلى النجف كان معنا شاب قومي عربي موظف في وزارة السياحة، فشن حملة شعواء على البعث واصفًا البعث بأنه عدو لدود للوحدة.

عدت إلى دمشق، وقدمت تشخيصًا للعراق وفيه ثلاثة انتقادات: أولاً موضوع الوحدة وهذا أمر لا يمكن اللعب به. ثانيًا مسألة الشيوعيين، فإذا كنتم تريدون القضاء على الشيوعيين تصبحون فريسة لليمين وللأحزاب العشائرية. وإذا سرتهم في طريق الوحدة والتأميم فيمكن حينذاك حل قضية الشيوعيين بسهولة، والشيوعيون حينذاك يضطرون إلى أن ينقسموا بحيث تؤيدكم أكثريتهم. والنقطة الثالثة هي الحرب على الأكراد، وحذرتهم من استئناف الحرب ضد الأكراد. ونفيت النظرية القائلة إن «في العراق لا يوجد سوى

شيوعيين وبعض البعثيين». عبد الكريم قاسم لم يكن شيوعيًا، والناصريون قوة غير هزيلة في العراق.

في دمشق أصبحت موبوءًا في نظر الأصدقاء البعثيين. وهناك بعثيون ذهبوا إلى العراق وعادوا بأخبار عن مجازر وعن عمليات قتل. في هذه الأثناء ترك جمال الأتاسي وعبد الكريم زهور الوزارة، وعاد ياسين الحافظ إلى حزب البعث، وراح يكتب افتتاحيات جريدة البعث، وأصبح الرجل الرئيس في صوغ المنطلقات النظرية للمؤتمر القومي السادس لحزب البعث العربي الاشتراكي.

هناك باحثة فرنسية كتبت عن دور الياس مرقص في صوغ المنطلقات النظرية. وسألني باحث عن هذا الأمر وأجبت بالقول: أنا نشرت في حلب ثم عند أديب تنبكيجي في دمشق كتابًا صغيرًا عنوانه موضوعات إلى مؤتمر اشتراكي عربي، يتألف من حوالى سبعين بندًا في سبعين صفحة عن الوحدة العربية والاشتراكية، والمجالس الشعبية المنتخبة والطريق الاشتراكية... إلخ. ويبدو أن ياسين الحافظ اعتمد، على الرغم من خلافي الطويل والعريض معه آنذاك، على ذلك الكتاب، واستند إليه في صوغ المنطلقات النظرية. ويؤكد لي يعقوب سعيد أنه هو بنفسه رأى ياسين يملي على البعثي القديم جبران مجدلاني المنطلقات النظرية. وهنا سأروي هذه الحادثة. عندما كنت في بغداد قبل نهاية آذار/ مارس 1963 عدت إلى الفندق لأنام، وكانت الساعة الحادية عشرة. هنا دخل جبران مجدلاني وجلس يضرب على الآلة الكاتبة فقلت له: ماذا تكتب؟ قال: مشروع الوحدة الثلاثية. وكان يتوقف بين فترة وأخرى عن الكتابة، ويقطع الإملاء على الآلة الكاتبة ويقول لي: ما معنى كلمة كذا؟ يقولها بالفرنسية حتى أترجمها له بالعربية. وفي إحدى جولات مفاوضات الوحدة الثلاثة مع عبد الناصر في القاهرة، نظر عبد الناصر إلى ميشيل عفلق وقال له: أعطني مشروعكم للوحدة الثلاثية. وإذ بميشيل عفلق يقول إن ليس لديه مشروع. لقد كلفوا جبران مجدلاني كتابة هذا المشروع. وميشيل عفلق يقول إن ليس لديه مشروع. هذه المفاوضات قامت على الكذب. كان هناك عبد الناصر وأربعة هم الوفد المصري. وكان هناك خمسة عراقيين من جناحي البعث العربي

الحاكم في العراق. وكان هناك أيضًا اثنا عشر سوريًا، تسعة منهم معدودون على عبد الناصر وثلاثة من البعث، والنقاش كله تقريبًا كان يدور بين عبد الناصر وعبد الكريم زهور الذي كان يمثل البعث، وفي الوقت نفسه، قاب قوسين أو أدنى من الاستقالة من حزب البعث ومن الوزارة. بعد المفاوضات الثلاثية التي أجريتها في الصالحية وزير الدفاع، محمد الصوفي، وسألناه عن مفاوضات القاهرة لأنه اشترك فيها. فقال إن أعضاء الوفد كانوا ساكتين بانتظار اتفاق عبد الناصر وعبد الكريم زهور. وكان معي حسين الحلاق، فقال لي: ما رأيك؟ قلت له طارت الوحدة. إذا كان محمد الصوفي ورفاقه تركوا للبعثيين أن يتكلموا باسم سورية وجعلوا الاتفاق بين البعث السوري وعبد الناصر هو الاتفاق بين سورية ومصر فعلى الدنيا السلام. أنا لو كنت في مكان محمد الصوفي لقلت لعبد الناصر: لا أقبل أن نتفق معهم، ولا مع عبد الكريم زهور، يجب أن نتفق مع عبد الكريم زهور ومع فلان ... إلخ.

في تلك الفترة اقترحت انتخاب مجالس على غرار مجالس السوفيات في المعامل والمدارس والقطعات العسكرية. وهذه المجالس المنتخبة سترفع صور عبد الناصر. وقال لي أدهم مصطفى: أيقبل عبد الناصر بهذا؟ هذا ليس موجودًا في مصر، أي في الإقليم الجنوبي. فقلت له: إذهب واسأله، أتم على صلة به، أنا ليست لي صلة به، ربما يقبل هذا. وفي مرة أخرى في جلسة ضمت أدهم مصطفى وحسين الحلاق وحسان وظائفي وآخرين عبّرت عن قناعاتي بأن البلدان العربية كلها مُعرّضة في المستقبل لصراعات وانفجارات. فسألوني: بما فيها الإقليم الجنوبي؟ فقلت لهم: نعم، بما فيها الإقليم الجنوبي، اعتقدوا أن مصر اشتراكية وهي فردوس.

في الأول أيار/ مايو 1963 عادت الإذاعة السورية لتبث أناشيد الوحدة، وفي اللحظة نفسها سُرح 60 ضابطًا ناصريًا من الجيش. وكانوا قد أرسلوا وفدًا من عشرة ضباط كبار إلى العراق، جميعهم ناصريون، وأحد هؤلاء الضباط فواز محارب الذي قال لزوجته: لن نعود، سنقتل. فسألته: لماذا؟ فقال لها: لأننا ناصريون. وكانت زوجته شقيقة ضابط معدود على الانفصاليين، أحمد

عبد الكريم. وراحت هذه المرأة تقول: «يا ويلي إذا انتصر هؤلاء تقع في رأس أخي وإذا انتصر أولئك تقع في رأس زوجي»، وراحت نكتة شاعت كثيرًا. بقي هؤلاء العشرة على قيد الحياة، لكن، بينما كانوا في الطائرة عائدين من بغداد إلى دمشق، صدر قرار تسريحهم من الجيش. وتطوّرت الأحداث وصولاً إلى محاولة انقلاب جاسم علوان في 23 تموز/ يوليو 1963، وكانت المحاولة دامية جدًا مع أنها وقعت في مناخ المفاوضات واتفاق الوحدة الثلاثية في نيسان/ أبريل 1963. ويمكن القول إن البعث لم يكن جاذبًا في هذا الموضوع على الإطلاق. واعتقدنا في وقت من الأوقات أن البعث يتجه إلى وحدة سورية - عراقية. وكتبت إحدى الجرائد عنوانًا مثيرًا: «هلال خصب بعثي»، وسجن رئيس تحرير الجريدة نزيه الحكيم شهرًا. ثم تبين أن البعث السوري والبعث العراقي لا يتفقان ولا يتحالفان جدًّا ولا يقيمان وحدةً بين سورية والعراق، ولا حتى ضد عبد الناصر. حتى خوفهما من عبد الناصر لم يدفعهما إلى الوحدة عمليًا.

فهمنا في وقت لاحق أن بغداد ودمشق في ظل البعث مختلفتان على النفط وأنابيب النفط، ومختلفتان على مياه الفرات. وكان تعليقي أمام حمدي عبد المجيد وجمال الأتاسي أن البعث متفق على الوحدة والحرية والاشتراكية ومختلف على الفرات والنفط، أي إنه مختلف على كل شيء. وبعد ذلك سقط حكم البعث في العراق وبقي في سورية. كثيرون من الناس تصوّروا في أواخر عام 1963 أن سقوط البعث في العراق سيؤدي إلى سقوطه في سورية. أنا كنت أخالف هذا التصور.

عادت علاقتي بياسين الحافظ إلى ما كانت عليه. وكان قد ترك البعث في تلك الفترة. هنا بدأت المزادة في قضية فلسطين وعليها. في صيف 1962 بلغت المزادة ذروتها على يدي أكرم الحوراني وأمين النفوري وعشرات الآخرين في الصحافة السورية وبعض الأحزاب السورية. وكان واضحًا من قرائن عدة، ثم من شهادات بعثيين لهم علاقة مباشرة بهذا الموضوع، أن البعث بعد انتصاره على محاولة جاسم علوان الانقلابية التي حدثت في تموز/ يوليو 1963، قرر الخروج من عزلته بإثارة قضية فلسطين بدلًا من الوحدة مع مصر.

أذكر واقعة شخصية حدثت في خريف 1963، وكنت قد تركت وزارة الدعاية والأنباء، وعدت لأعمل مدرسًا في مدرستين: واحدة قرب المشفى الإيطالي في الصالحيّة في دمشق، والثانية ثانوية موجودة في البساتين قرب الأركان. وكنت أسعى جهدي كله للانتقال من دمشق إلى اللاذقية، لأن اللاذقية مدينتي وفيها أهلي، وإذ بفيصل بدوي الذي انضم مع ياسين الحافظ إلى حزب البعث يأتيني هو ومجموعة من عمال حلب. وجاءني يتكلم باسم ياسين الحافظ، وقال لي: سمعنا إنك تنوي الانتقال إلى اللاذقية، وإنك قدمت طلبًا بهذا الخصوص، وأنا قادم إليك لأعرض عليك تسلم مجلة المعرفة في دمشق وأن تبقى في العاصمة. وعملك في المجلة يمنحك فرصة لتصرف إلى الكتابة الفكرية. يومذاك كانت العلاقة مقطوعة بيني وبين ياسين، فنظرت إلى بدوي وقلت له: جاسم علوان من السهل أن تنتصروا عليه، أما فكرة الوحدة فكيف ستدبرونها؟ فقال لي حرقًا: سنثير قضية تحرير فلسطين وخلي «صاحبك الحجي» عبد الناصر يبقى بعيدًا. عند ذلك شتمته. بعد عشر سنوات رويت الحادثة أمام يعقوب سعيد وشخص آخر من اللاذقية، والشخصان من البعث القديم والجديد، فأثدا روايتي وقالوا لي: هذا الاتجاه كان موجودًا وواضحًا جدًا، بل إن صديقي يعقوب سعيد قال لي: أنا نفسي تورطت في إحدى المرات وتحدثت بمثل هذا الكلام فنهاني عن ذلك اللواء محمد عمران (أبو ناجح). لتذكر أن جمال عبد الناصر وقف في القاهرة في عام 1963 وقال إن رسالة جاءته من فتاتين حليتين تكلمانه عن فلسطين، وقرر الدعوة إلى مؤتمر قمة عربي. وبالتأكيد كانت مؤتمرات القمة العربية محاولة من جمال عبد الناصر لمنع التوريط في «تحرير فلسطين». كأنه كان لدى عبد الناصر شعور بأننا لو اتجهنا إلى حرب لتحرير فلسطين، فإن أبواب جهنم ستفتح علينا.

وقعت حركة ثورة 23 شباط/فبراير 1966، ثم جاء الفصل الذي يمكن أن ندعوه سليم حاطوم. وقيل لنا إنه حين ذهب فلان من ضباط البعث ومعه سليم حاطوم إلى كوبا كانت الجرائد الكويتية تهتم بسليم حاطوم، أي بالشخص الثاني، أكثر مما تهتم بالشخص الأول. وكان سليم حاطوم يتكلم على إعلان سورية جمهورية سوفياتية وأشياء من هذا القبيل. في تلك الفترة

صدرت مجلة بلاد السوفيات التي كانت تصدرها السفارة السوفياتية في دمشق. إن كلام حاطوم كان يعني أن سورية هي النموذج الأعلى الذي يُقتدى به في آسيا وأفريقيا أو العالم الثالث أو دول الديمقراطية الشعبية. كما جرى تضخيم سورية في مجلات التروتسكية العالمية وغيرها، وفي شتى أنواع الصحف، ومنها صحف غربية رزينة. كان هناك نوع من خوف مفتعل من كتائب العمال المسلحة بقيادة خالد الجندبي.

ثم جاءت محاولة انقلاب حاطوم وهروبه إلى المملكة الأردنية، الأمر الذي جعل الحكام في دمشق يظهرون بمظهر أنهم في قمة الوطنية والسوفياتية والبروليتارية والاشتراكية العلمية. هنا كثير من الأمور يجب تحريها في التاريخ. مثلاً: ما كان دور الرفيق نور الدين محيي الدينوف سفير الاتحاد السوفياتي في ذلك؟ وهذا السفير برز في زمن خروشوف، وأصبح عضواً في المكتب السياسي للحزب الشيوعي السوفياتي، وبرز في المؤتمر الحادي والعشرين، أي في عام 1959، لأنه تجاوز خروشوف في الهجوم على الجمهورية العربية المتحدة.

أذكر أن خروشوف، في المؤتمر الحادي والعشرين قال: حين تنتصر الحركة الوطنية تنقسم بين القيادة البرجوازية الوطنية وحزب الطبقة العاملة. طبعاً يقصد من ذلك القول إن خالد بكداش هو الطبقة العاملة، وهذا كلام فاضي طبعاً. محيي الدينوف أشار إلى رائحة الإسترليني والدولار، أي إنه أشار إلى عبد الناصر وعلاقته بأميركا وإنكلترا.

في المؤتمر الثاني والعشرين للحزب الشيوعي السوفياتي الذي شكل عودة إلى المؤتمر العشرين من فوق رأس المؤتمر الحادي والعشرين، عادت الحملة على الستالينية وعلى ستالين. وعقد المؤتمر الثاني والعشرون للحزب الشيوعي السوفياتي بعد انفصال سورية عن مصر بنحو شهرين، في أواخر عام 1961. من جملة الذين أبعدها كان نور الدين محيي الدينوف. وورد في جريدة لوريان البيروتية ما معناه أن محيي الدينوف حُمِّل مسؤولية أخطاء السياسة السوفياتية في الشرق الأوسط، لأن من صعد بعد الانفصال لم يكن الشيوعيون بل مأمون الكزبري ومعروف الدواليبي.

حين سمعت في أوائل عام 1967، في مركز الأبحاث الفلسطيني في بيروت، أن مؤتمرًا للكتاب عُقد في طشقند وخرج على الموقف السوفياتي النظري السابق وأيد عروبة فلسطين، لم أسر بتأًا. لماذا؟ لأنني أعتقد أن قضايا الأيديولوجيا كلها كانت مُجيرة أو ستُجِير للسياسة العملية، وأن هذا الموقف سيدفعنا نحو التورط في «تحرير فلسطين»، أي في حرب وهزيمة ونكسة ونكبة. وفي ندوة «الفكر الاشتراكي في الوطن العربي» التي عقدت في الجزائر في أواخر أيار/ مايو 1967 روى لنا على هامش الندوة سليمان الخش كيف دفع الاتحاد السوفياتي وأجبر رشيدوف، على تغيير موقفه وتأييد عروبة فلسطين وسياسة حزب البعث اليساري والقومية الثورية المناهضة للإمبريالية والصهيونية. أعود لأقول إن هذا كله جدير بأن يُتحرى عنه في الكتابات السوفياتية. ومن الواضح أن الاتحاد السوفياتي كان يسير في الاتجاه المزاود. فإلى أي مدى سعى السوفيات إلى وقوع العرب في الفخ؟ وهل السياسة السوفياتية والقيادات السوفياتية كانت متناقضة في ما بينها؟ هل كان للاتحاد السوفياتي سياسة في قضية الشرق الأوسط وفلسطين؟ إلى أي مدى كانوا يُحسنون الربط بين موضوع سورية وموضوع مصر وموضوع فلسطين؟

لم يمنح السوفيات أي قيمة للوحدة العربية، لا يهتمهم هذا الأمر. في إحدى المرات في عام 1963 سألت صحافيا سوفياتيًا: أتم تصفقون لثورة اليمن، وثورة 8 آذار/ مارس لا تهمكم؟ فشرح لي قائلًا إن ثورة اليمن تُسقط نظامًا إقطاعيًا وتأتي بنظام وطني ديمقراطي، أي إن هذه الأمور مفهومة في إطار مجتمع مجرد له مراحل في تطوره الاجتماعي والاقتصادي. أما قصة الوحدة القومية للعرب فهذا كله خارج موضوع الثورة، وبالتالي هو شأن ثانوي.

أعتقد أن في جناح صلاح جديد في البعث أناسًا كثيرين أدركوا أن السوفيات بعيدون من الهاجس القومي الموجود لدى البعث، وكانوا في قرارة أنفسهم غير راضين عن سياسة السوفيات، وأعتقد أيضًا أن بعضًا منهم كان يرغب في مصالحة عبد الناصر. أخيرًا وقعت الواقعة في أيار/ مايو 1967: مزاودات أتت من طرق مختلفة. معلومات من الاستخبارات عن انقلاب مزعم

ضد مكاريوس في قبرص، ومحاولة لتطويق الجمهورية العربية المتحدة. فطلب عبد الناصر سحب قوات الطوارئ الدولية. ويبدو أن عبد الناصر بعد قيامه بهذه المسرحية، أراد التراجع، لكنه لم يستطع. قيل لي إن أنطوني ناتنغ حين جاء من لندن إلى القاهرة قبل حرب حزيران/ يونيو 1967 قال لعبد الناصر: «وقعت، تراجع إذا». لكن عبد الناصر قال له: أعلم أنني وقعت، لكنني لا أستطيع أن أتراجع. وعلمنا قصة التلفون الأحمر وكيف أن السفير السوفياتي في القاهرة أيقظ عبد الناصر من نومه ليقول له لا يجوز أن تبدأ أنت الضربة الأولى. لكن السفير السوفياتي في إسرائيل لم يوقظ ليفي أشكول من نومه ليقول له مثل هذا الكلام. أما مسألة الحشود الإسرائيلية ضد سورية فأنا لم أصدق ذلك وكنت أقول: إما لا حشود إسرائيلية على سورية، وإما هي موجودة لكنها وهمية وتضليلية. إسرائيل تُبَيِّن الضربة ضد مصر.

بعد سنوات قلت لإريك رولو إنني قرأت في جريدة لوموند إن بعض الأوساط في الأمم المتحدة كانت تعتقد أن الحشود على سورية أكذوبة أو شيء من هذا القبيل. هل أنت من كتب هذا التعليق القصير؟ قال لي: على الأرجح أنا كتبت. ماذا قال عبد الناصر في خطابه يوم الاستقالة؟ ذكر أن جهازي الاستخبارات اللبنانية والمصرية أخبراه عن تلك الحشود. وذكر أن السوفيات قالوا لأنور السادات إن سورية مهددة. لذلك بادر عبد الناصر إلى طلب سحب قوات الطوارئ الدولية للدفاع عن سورية.

أنا شخصيًا لو كنت مكان القيادة السوفياتية وزودتني الاستخبارات بمعلومات عن حشود إسرائيلية على حدود سورية لاعتبرت ذلك مجرد معلومة ليس أكثر. وهذه معلومة قد تكون صحيحة وقد تكون خاطئة، وقد تكون تضليلية. إذا كان تصوري العام أيديولوجيًا واقتصاديًا وطبقويًا، جوهره أن سورية البلد العظيم، بلد كتائب العمال المسلحة والجماهير الكادحة، وبلد الاشتراكية العلمية لا العربية ولا الإسلامية (وهنا أشير إلى يفتنني بريماكوف واجتماعاته إلى خالد الجندي قبيل 23 شباط/ فبراير 1966، وهذا ما نشرته جريدة الأوريان إذا كان هذا هو تصوري، أي «اشتراكية علمية مزعومة، وطبقة

عاملة وسورية الثورة العمالية والطبقية الكادحة»، عندئذٍ لا بد من أن أردد كلامًا عن إسرائيل والإمبريالية الأميركية والرجعية الأردنية والبعث اليميني العفلقى... بقيادة الإمبريالية وإسرائيل، وإنهم جميعًا يريدون ضرب الثورة العمالية السورية والقضاء على النظام التقدمي السوري. أما إذا كان تصوري العام مناهضًا للاقتصادوية والطبقوية، وإذا كان تصوري العام لا ينسى بتاتًا حجوم الدول، ولا ينسى أن السياسة علاقات موضوعية بين قوى وليست مملكة النيات، إذا كان عندي ما يكفي من العقل السليم، عندئذٍ أقول لنفسى إن هذه الحشود الإسرائيلية قد تكون جدية، وقد تكون وهمية، وقد تكون تضليلية. وفي أي حال أتخذ إجراءتي لمواجهة هذه الحالات كلها. لنفترض أن هذه الحشود جدية، ويُراد ضرب سورية ومن ورائها الحركة التقدمية والثورة العربية ومصر والقوى التقدمية كلها، في هذه الحال تستطيع سورية، بفضل القوى العمالية، وبفضل الجبهة الحصينة التي تقف أمام جيش إسرائيل، أن تقاوم العدوان الإسرائيلي شهرًا أو خمسة عشر يومًا أو عشرة أيام، وهي مدة أكثر من كافية كي تتحرك مصر وتطلب سحب القوات الدولية.

عقب حرب حزيران/يونيو 1967 صار الوضع على النحو التالي: إسرائيل مستقرة في قناة السويس، سورية فقدت منطقة الجبهة وباتت كلمة جبهة بعد قليل محذوفة من القاموس، وأصبح جميع السوريين والعالم والعرب يقولون «الجولان!». أنا أعترف، مع احترامي للجولان، أنني لم أكن أسمع بالجولان إلا عندما قرأت كتاب الزراعة وتربية الحيوان الذي يحدثنا عن أنواع البقر في سورية ومنها البقر الجولاني. تعلّمت كلمة جولان بعد حرب حزيران/يونيو، قبل ذلك كنا جميعًا نقول الجبهة التي كلفت سورية ما كلفتها من الجهد والمال والتعب حتى صارت الجبهة الحصينة العسكرية.

في عام 1970 ظهرت مبادرة زوجرز، وأعلن عبد الناصر قبوله المبادرة. أنا وغيري صفقنا لهذا القبول، وأعتز بأن مؤلفاتي أو معظم مؤلفاتي في الستينيات والسبعينيات كانت موجهة ضد المزادة وضد الديماغوجيا وضد اليسارية، أكان ذلك في قضية فلسطين وحرب التحرير الشعبية، ورفض قرار

مجلس الأمن 242 ورفض مبادرة روجرز، أم في الاشتراكية والماركسية العلمية والاشتراكية العلمية، وفي الطبقة والطبقات وهذا الكلام كله.

كان من أفضل ما قام به عبد الناصر حين وقف وقال: «ما عنديش خطة لتحرير فلسطين». ومن أفضل ما عمله عبد الناصر أنه رضي بالتراسل مع جون كينيدي في عام 1961 في شأن قضية فلسطين، ومن أفضل ما عمله عبد الناصر وسورية معاً في عام 1955 في مؤتمر باندونغ بعد عدوان غزة حين أيدت مصر وسورية قراراً من مؤتمر باندونغ يتعلق بقضية فلسطين، وهو في النتيجة تأييد لقرار التقسيم الصادر في عام 1947 والعودة إلى حدود الدولتين العربية واليهودية وليس تحرير كامل التراب الفلسطيني.

كنت أتمنى أن يجعل عبد الناصر في عام 1964 مسألة المزاودة القضية المحورية في الوعي العربي، وأن يشطر أمة العرب وكل شعب عربي على هذه القضية وليس على سواها. من يزود فهو ضدي، من يزود فهو الذي يسير نحو الاستسلام، هذا موقفي قبل عام 1970. المزاودة جاءتنا بالخراب. خربنا الموقف من إسرائيل في قضية فلسطين. خربنا الاتجاه نحو الديمقراطية. أقمنا سجوناً، وقمنا بمجازر في شتى البلدان. انقسامات عربية لا طائل فيها. خربنا معيشتنا وساهمنا في تسليط نظام نهب لا نهاية له علينا. الذي لا يرى ما فعلت المزاودة بالقضية الفلسطينية، وبالقضية الاجتماعية الاشتراكية وكم أصابنا من تدهور بسببها، فهو بعيدٌ بُعداً مطلقاً عن الواقع، وهو إما جاهل، إما تاجر سياسي يكسب من المزاودة ويستخدمها في ضرب الأطراف بعضها ببعض.

• هل لهذه المزاودة بُعد سيكولوجي في النفس العربية؟

- نعم، هناك سيكولوجيا عربية في الموضوع. في كثير من الأحيان من يقود وعي هذه الأمة، إما يريد كل شيء أو لا يريد شيئاً. يا أخي إذا ضربني أحد من الناس لا أقول أنا الذي ضربته، هو الذي ضربني. هناك من يقول: لا تقبل الهزيمة. ما معنى لا تقبل الهزيمة؟ نحن هُزِمنا أم لم نُهْزَم؟ نحن هُزِمنا؟ الألمان قبلوا الهزيمة، واليابان قبلت الهزيمة. توجد سيكولوجيا عربية وتأخرية، هناك «الطحشة» الثورية في رؤوسنا، ثمة مكون آخر لهذا الموقف. الموقف المبدئي

الثوري الذي لا يلين، والذي تمثل في ستالين وفي ماو تسي تونغ. وربما في لين بياو وفي الخمير الحمر في كمبوديا، لا يعرف القاسم المشترك الموقف المبدئي الثوري الذي لا يساوم ولا يُهادن هذا غلط كبير. ويمكن تلخيص حالنا بما يلي: الحديث الدائم باسم الجماهير، عدم وجود مثقفين، عدم وجود نخبة، عدم وجود أشخاص يعتمدون على ضميرهم الشخصي ويقولون رأيهم بلا خوف، سيطرة الخوف على المثقف؛ الخوف من التفكير، والخوف من الغلط؛ لأن تسلط هاجس الخوف من الغلط يلغي الفكر، فإذا تركت خوفاً من أن الغلط يتسلط عليّ فالأفضل ألا أفكر.

ليست لدينا معرفة، مجرد المعرفة، المعرفة لوجه الله. أنا أريد المعرفة لوجه الله، أنا لا أريد أن أحمل سلاحاً، وليست وظيفتي أن أحمل سلاحاً، وأنا لست قائداً ولا رئيس دولة ولا رئيس حزب، أنا «صنعتي» أن أقول ما أعرف، ولكم الخيار. يقولون: «شو معرفة شو بلوط بدك تخدم الوطن». يا أخي ما عندي ما أقدمه خدمة لأحد، الخدمة الوحيدة لدي هي أن أقول كيف أرى الأمور. قد يكون الأمر غلطاً، وقد يكون صحيحاً. هناك صح وهناك غلط. في أي حال، إعلموا أن الحقيقة ليست موجودة مسبقاً. الحقيقة تبنى عبر النقاش بين الآراء كلها التي فيها الخطأ والصواب، والصواب والخطأ، ونصف صواب وربع صواب.

هنا أريد أن أذكر أطروحة فيورباخ الثالثة كما تكلم عليها كارل ماركس، وهي أن حقيقة الفكر هي ذروة الحقيقة. ليست الحقيقة هي الإدراك الحسي، بمعنى أن أقول إن هذه الطاولة موجودة والعفريت غير موجود. حسناً الطاولة والكرسي موجودتان. لأن من الواجب القول إن الطاولة لها بداية ولها نهاية، والطاولة معرضة للخراب والحرق، وإنها من صناعي أنا أو من صنع التجار ... وهكذا.

أعود وأقول إن الإدراك الحسي لوجود الطاولة ليس ذروة الحقيقة. عندما أقدم فكرة أو أطروحة أو نظرية في شيء مهم، يحب أن تكون هذه الفكرة أو النظرية قادرة على الإحاطة. نحن العرب نسقط في عموميات لا تحيط

بشيء، لأنها ادّعت الإحاطة بكل شيء دفعة واحدة (الإمبريالية والجماهير ضد الإمبريالية، أي جماهير؟ الجماهير الكادحة؟ لا. الجماهير الكادحة بقيادة الطبقة العاملة؟ لا. الطبقة العاملة والفلاحون الكادحون؟ لا. والمثقفون الثوريون؟) وخلال السنوات الخيرة انقلبت الدنيا من براغ إلى موسكو إلى فيتنام. وقلّما نجد عربًا يدرسون سقوط المقولات المغلوطة والمقولات التي فات أوانها.

بعد مبادرة روجرز ازدادت الحملة ضد عبد الناصر في الأوساط الفلسطينية وفي أوساط اليسار الفلسطيني. ويبدو أن ياسر عرفات كان معترضًا على هذه الحملة من أساسها. ثم جاءت وفاة عبد الناصر وأظهرت في ما أظهرته شعبية عبد الناصر والقوة العاطفية للشعب العربي. ملايين الناس شاركت في الجنائز الرمزية لعبد الناصر التي سارت في كل مكان في أوائل تشرين الأول/أكتوبر 1970، وفي تلك الآونة ظهرت تصريحات لقادة إسرائيليين عن الوطن البديل، وأن الشعب الفلسطيني يريد وطنًا، وهو الأكثرية في شرق الأردن ولا أحد يستطيع أن يمنعه من تقرير مصيره في وطنه مع الملك حسين أو من دون الملك حسين. وهذا الكلام قالت غولدا مئير.

لو رضي الفلسطينيون بفكرة الوطن البديل لكانوا فقدوا قيمتهم العربية وكل قيمة لهم لأن معركتهم ضد إسرائيل. أما الخلافات مع الملك حسين أو مع الدول العربية، فهذا كله غير الخلاف بين الشعب الفلسطيني وإسرائيل.

بعد وفاة عبد الناصر في الظروف المعلومة غداة مجازر أيلول/سبتمبر 1970 صدرت مقالة في جريدة المجاهد الجزائرية بقلم الباهي محمد جاء فيها: «إن عبد الناصر انتصر بعد وفاته». أقول إن الأشخاص والقوى السياسية التي زاودت على عبد الناصر ورفعت شعارات حرب التحرير الشعبية ومجالس السوفيات ورفض قرار مجلس الأمن 242، وحاربت ليلاً ونهارًا قرار مجلس الأمن بالإذاعات... إلخ عملوا، موضوعيًا، على خراب الساحة العربية، وعلى تهئية أجواء اليأس والاستسلام، وعلى التمهيد للتيار الرجعي الديني، وغير ذلك.

أعود إلى مقالة الباهي محمد التي يقول فيها: «إن عبد الناصر انتصر بعد وفاته، وثبت أن الجماهير تؤيده ولا تؤيد شتى القوى الثورية». في هذه المقالة ذكرني وذكر محمد حسنين هيكل، ووصف هيكل بأنه صحافي عبد الناصر، واعتبرني الأيديولوجي لدى عبد الناصر. والمفارقة هنا أن كتبي مُنعت في القاهرة حين كان محمد فائق وزيراً للإعلام في عام 1970. وهذه الكتب كانت تُعتبر دفاعاً عن عبد الناصر ضد شتى القوى.

• أي كتب مُنعت؟

- نظرية الحزب عند لينين والموقف العربي الراهن ونقد برنامج الحزب الشيوعي اللبناني.

• متى صدر كتاب نظرية الحزب؟

- في عام 1970.

• أي إنه مُنع في آخر أيام عبد الناصر؟

نعم، حين صدوره، هذا كله حدث في عام 1970، وهي السنة المهمة التي انتهت بوفاة عبد الناصر، ثم وقع انقلاب الحركة التصحيحية في سورية في عام 1970. في صيف 1970 جاء إلى الحكم في لبنان سليمان فرنجية، كانت تطورات حاسمة كبيرة مثل وفاة عبد الناصر ومجيء سليمان فرنجية والحركة التصحيحية في سورية.

• ربما كانت هذه التطورات هي التي حددت معالم العشرين سنة المقبلة؟

- طبعاً، وكانت خاتمة لمرحلة ما بعد حزيران/يونيو 1967. نستطيع القول إن التاريخ العربي الحديث محكوم بالوقائع التالية: وحدة 1958، انفصال 1961، عدم عودة الوحدة في عام 1963. وكذلك فإن تاريخ العرب محكوم بهزيمة حزيران/يونيو 1967، ومحكوم جزئياً بوفاة عبد الناصر وبالأحداث الناجمة عن ذلك.

• لم نتكلم، حتى الآن على سقوط خروشوف وظهور بريجنيف ومشكلات الحزب الشيوعي السوري؟

- الحزب الشيوعي السوري وقف ضد الوحدة منذ اليوم الأول وحتى اليوم الأخير، وقبل أي تنكيل به. الحزب الشيوعي سجل على نفسه مواقف كثيرة ضد الوحدة، وفي هذه القضية خالد بكداش وأغباشيان كاذبان تافهان، والصادق هو ظهير عبد الصمد الذي اعترف بأن روحية الحزب كانت ضد الوحدة وضد عبد الناصر وضد البعث وضد الفكرة العربية، وهذا الموقف يستقوي بعبارات مثل البروليتاريا وحزب الطبقة العاملة والإمبريالية الأميركية والاستعمار الأميركي، وأن الإصلاح الزراعي هو لمصلحة أميركا، لأن الإصلاح الزراعي يفصل الفلاحين عن العمال، وهم حلفاؤهم الطبيعيون ويضمهم إلى المعسكر البرجوازي.

في زمن تسلط المباحث على الشيوعيين أصبحت الحرب على الوحدة في جريدة النداء البيروتية حربًا يومية، وذكرنا في هذا الميدان أمين الأعور. وعندما ظهر إلى العلن الخلاف بين وزير الداخلية عبد الحميد السراج والمصريين راحت النداء تشد على يدي السراج، أي إن انفصال سورية عن مصر هو ما كان يهمها وليس الديمقراطية.

كان الجو السائد في الحزب الشيوعي جو استبداد رهيب. كنت أشعر أن هناك أشخاصًا في قيادة الحزب غير موافقين على سياسة خالد بكداش. وأنا ألوم الأجنحة الوجودية أو شبه الوجودية في الحركة الشيوعية في المشرق العربي التي سكنت عن خالد بكداش واعتبرت أن من واجبها الحزبي، وبحسب المشروعات اللينينية، عدم نشر الخلافات الداخلية على العلن. وأقصد بذلك عددًا من القادة الشيوعيين في سورية ولبنان والأردن، ومنهم فؤاد نصار بالذات، وفي السودان وفي الحركة الشيوعية في مصر، وفي الحزب الشيوعي العراقي وعلي يعة في المغرب. كان موقف كثيرين من الشيوعيين وحدويًا أو شبه وحدوي، وموقفًا معقولًا وأحيانًا جيدًا، جميعهم اعتبروا أن من واجبهم أن يغسلوا هذا الغسيل في إطار العائلة الشيوعية، وأنا أدينهم في ذلك. فقد كان

الأفضل كثيرًا لو أن أصواتًا شيوعية ظهرت في عام 1958 ضد خالد بكداش
وضد السياسة التي انتهجها.

في سورية كانت المباحث تضغط على الشيوعيين المعتقلين كي يهاجموا
بكداش، لكن معظمهم حين يهربون إلى لبنان أو إلى الاتحاد السوفياتي يعودون
إلى الكتابة ضد عبد الناصر. وفي الحزب الشيوعي المصري كانت هناك ثلاثة
أجنحة، وجميعهم وضعوا في السجن. قليل من الشيوعيين المصريين لم
يدخل السجن. ويعني ذلك أن جميع مواقف الجناح الشيوعي الوحدوي في
مصر الموضوع في السجن صحيحة. رياض الترك الذي كاد يموت في سجن
المباحث في عام 1961، والذي بعد عشر سنوات أعلن موقفًا وحدويًا لم يكن
وحدويًا في عام 1960. وثمة شيوعيون بسطاء قالوا لي: «عبد الناصر لم يفعل
معنا ربع ما سنفعله معه لو انتصرنا عليه».

نستطيع القول إن خالد بكداش راعى الأنظمة والحكومات كلها في
دمشق منذ عام 1932 ما عدا حكومة واحدة هي حكومة الوحدة. وفي مجال
آخر، كثيرون لاموا الشيوعيين واتهموهم بأنهم شعوبيون وارتكبوا خطيئة
فظيعة في قضية فلسطين حين أيدوا قرار تقسيم فلسطين في عام 1947، ثم
ارتكبوا خطيئة ثانية في عام 1958 في موضوع الوحدة. أنا أرى أن الخطأ
الثاني أكبر بكثير من الخطأ الأول، وأن أخطاء الحزب الشيوعي كلها وعيوبه
حتى عام 1957 يمكن أن ندخلها في إطار مرض الطفولة، أما قضية الوحدة
في عام 1958 فمختلفة. والشيوعية السورية اللبنانية، والشيوعية العربية معها،
سارت وراء الاتحاد السوفياتي. لكن في عام 1958 سارت الشيوعية العربية
بقيادة خالد بكداش، أمام الاتحاد السوفياتي وتجاوزته. كان الشيوعيون يتمنون
أن يبقى الاتحاد السوفياتي مع مشروع الدولة الواحدة من دون تقسيم. لكن،
عندما أيد السوفيات قرار التقسيم انقسم الشيوعيون، ومعظمهم أيد الاتحاد
السوفياتي، أي ساروا وراء الاتحاد السوفياتي، بينما في عام 1958 ساروا أمام
الاتحاد السوفياتي وأثروا فيه.

بعد الانفصال، ومنذ صيف 1962 أو أوائل عام 1963، أصبح الشيوعيون

هم أصحاب القلم في جرائد دمشق، وراحوا يخوضون معركة ضد عبد الناصر وضد الوحدة. وفي عام 1963 تبين أن الشيوعيين يمكن أن يتفاهموا مع البعث الذي ما كان يمكن أن ينسجموا معه آنذاك. والقصة هي عدم عودة عبد الناصر. وفي عام 1966 أصبح الشيوعيون كأنهم جزء من السلطة، وبسطوا أيديولوجيتهم على السلطة.

كتبْتُ في مجلة دراسات عربية مقالة تعرّضت فيها لبيان أصدره الحزب الشيوعي السوري في عام 1965 عن سرقة مياه نهر الأردن. في هذا البيان دخل الحزب الشيوعي السوري في التهريج الديماغوجي. والعجيب في الأمر أنهم هاجموا عبد الناصر، وزعموا أن عبد الناصر يهرب من الرد على سرقة مياه نهر الأردن. وفي تلك المقالة التي نشرت في أوائل سبعينيات القرن العشرين قلت: «إن أقصر طريق لحل القضية الفلسطينية هو بلا شك صنع سورية، لكنه لن يكون من صنعكم، ولا من صنع ذلك الرئيس الذي قال في أحد مؤتمرات القمة: أعطونا يومًا ونحرر فلسطين. وأجابه رئيس الجلسة، وكان أحمد بن بلة: «حسنًا سنوقف الجلسة ثلاثة أيام، وعندما يحرر جيشكم فلسطين نعود إلى الاجتماع». وذكرت أن رئيس الجلسة سقط على يد هوارى بومدين بعد شهرين قليلة. أما الرئيس السوري الذي تبجح بأنه سيحرر فلسطين في يوم واحد فكان أمين الحافظ.

في عام 1965 سقط أحمد بن بلة، وقال علي علي عامر لأمين الحافظ في مؤتمر الرباط، إن الجيش المصري قادر على تحرير فلسطين، لكن ما هو عديد الجيش السوري، وما عدد فرقته. وتراجع أمين الحافظ عن هذه «السطحة».

عندما يتبني خالد بكداش المزايدة الفلسطينية تصبح مزايدة مفضوحة تمامًا، لأن الشيوعي تقليديًا ليس مهووسًا بتحرير فلسطين. ربما يكون مؤيدًا لتحرير فلسطين، لكن من الصعب أن يكون مثل القومي العربي أو مثل البعثي أو مثل القومي السوري أو مثل نايف حواتمة. هذه القصة لا تدخل في العقل!

أعتقد أن هذه النقطة لعبت كثيرًا في رأس فؤاد نصار في صيف 1970

الذي قال لقيادة الحزب الشيوعي الأردني: «هذا الحزب ليس حزبي، وأنا لا أفهمكم؟ إذا كنا قبل عشرين سنة أخطأنا في حق فلسطين، فليس من الضروري أن نعيد الأخطاء. كبرنا، ويجب أن يكون لنا دور في التوعية وفي التهذئة. نحن ذاهبون إلى نهاية سيئة للشعب الفلسطيني والشعب الأردني». واغتنم نقولا الشاوي وفؤاد نصار ندوة عن الفكر الاشتراكي في الجزائر في أواخر أيار/ مايو 1967 ليقولا: «أخطأنا في عام 1958 في موضوع الوحدة وقمنا بنقد ذاتي». لكن المؤسف أن بدر الدين السباعي، الشيوعي السوري المشارك في الندوة، كان بعيداً مئة في المئة من هذا الموقف، بل كان معادياً لهذا الموقف. يده بيد البعث. حزب شيوعي سوري مع البعث، مع يسار البعث. والوجهة بالتالي نحو «تحرير فلسطين».

• ماذا تقول في سقوط خروشوف وعصر بريجنيف وعلاقة خروشوف بعبد الناصر؟

- في عام 1982 تعرفت إلى شخصية مصرية مهمة هي علي مختار الذي كان بعثياً في شبابه. كان حين يقال له ذلك يجيب: «في صف أول وبعدها ينتقل الإنسان إلى الصف الثاني ثم الثالث». البعث في مصر لم يكن قوياً البتة. والنكتة الدارجة تقول إن في مصر ثلاثة بعثيين هم رجاء النقاش وأحمد عبد المعطي حجازي وعلي مختار. وعندما تعرفت إلى علي مختار في دار الكلمة في بيروت قلت له أخيراً تعرفت إلى العضو البعثي المصري الثالث. فضحك كثيراً وروى لي ما يلي: «حين اجتمع عبد الناصر وخروشوف على شاطئ البحر الأحمر في منتصف عام 1964 راح خروشوف ينصح عبد الناصر قائلاً: إياك أن تؤسس كولخوزات. إياك أن تضرب الغولاغ. ستالين وتروتسكي كلاهما مجنون. الخط الصحيح هو خط بوخارين. بوخارين هو الأمين لخط لينين وخليفته».

حين حدثني عن ذلك تذكرت أنني ملت إلى هذا الرأي منذ عام 1965 حينما بدأت أشك في التجربة الكولخوزية كلها. كانت هناك فظائع في المجر والاتحاد السوفياتي، وانكشف واقع الزراعة السوفياتية ومشكلات بولونيا

والمجر. ثم قرأت تقرير غومولكا الذي تساءل فيه: ما هو مردود الزراعة الفردية؟ وما هو مردود المزرعة التعاونية؟ وما مردود المزرعة الحكومية في بولونيا في زمن ستالين؟ وأجاب: هناك فارق كبير. الزراعة الفردية مردودها ثلاثة أضعاف. التعاونية اثنان والحكومية واحد. إن ما سميناه الزراعية الاشتراكية (السوفخوز والكولخوز) غلط كبير.

المؤكد أن يوم سقط خروشوف كان عيداً لدى خالد بكداش، وهذا ما جعل التآلف ممكناً بين الشيوعيين البكداشيين والبعث، مع الكره المتبادل. وعلى الرغم من احتقار قادة البعث للشيوعيين أعتقد أن احتقار الشيوعيين كان موجوداً لدى بعض قادة البعث في عام 1964. وكان أحمد المير يقول هازئاً: ها إنكم انتصرتم. ويقصد أن البعث انتصر، بينما الشيوعيون لم يفعلوا شيئاً. وفي المقابل كان لدى الشباب البعثي احترام مبالغ فيه للحزب الشيوعي السوري، رمز النظامية والانضباط والأيدولوجيا والعقيدة والكتب وكارل ماركس ولينين، وهذا يخلق عقدة نقص لدى البعثي.

نعرف أن الحركة الشيوعية العالمية انقسمت انقساماً هائلاً. سوفيات وصينيون ويوغسلاف، ثم انقسمت الأحزاب الشيوعية العربية وتمزقت، لكن كثيراً من الناس بين عامي 1964 و1967 كانوا مؤمنين بأن الحزب الشيوعي السوري لا ينقسم. ولم أفاجأ قط حين بلغني أول الأخبار عن الانقسام الكبير داخل الحزب الشيوعي السوري، كما لم يفاجئني قبل ذلك انفصال الحزب الشيوعي السوري، الذي فهمناه على أنه عزل لخالد بكداش عن الحزب الشيوعي اللبناني. وتعاطف مع بكداش حسن قريطم وأغاباشيان ضد الحزب الشيوعي اللبناني. ونعلم أن خالد بكداش اتهم جورج حاوي بأنه عميل أميركي، مثلما اتهم يوسف فيصل بأنه من يهود الدونما.

قبل مجيء محيي الدينوف سفيراً إلى دمشق، كان الحزب الشيوعي السوري في السنوات الأخيرة لخروشوف مهائناً ومهمشاً في المشرق. عبد الوهاب البياتي روى لي أن قرار مجيء خروشوف إلى مصر لم يبلغ إلى خالد بكداش إلا بعد ساعات، وأبلغ الخبر إليه موظف ثانوي في الخارجية

السوفياتية. لكن عبد الوهاب البياتي يروي أن خروشوف أراد في أوائل عام 1967 صرف الأحزاب الشيوعية العربية، وهذا كلام لا أساس له من الصحة ولا معنى له. الأحزاب الشيوعية العربية، ومنها الحزب الشيوعي السوري، نالت مددًا من الخلاف السوفياتي - الصيني، الأمر الذي جعل الصينيين والسوفيات ينهمكون في احتساب مَن من الأحزاب الشيوعية معنا ومن ضدنا. الحزب الشيوعي السوفياتي يقول إن الحركة الشيوعية العالمية (88 حزبًا) معنا. ولما غزا الاتحاد السوفياتي تشيكوسلوفاكيا في عام 1968 قال إن سبعين حزبًا شيوعيًا أيده. لكن من أيده كانت الأحزاب الصغيرة في أميركا اللاتينية وفي البلدان العربية التي تحوّلت إلى سماسرة للمنح الدراسية. الحزب الشيوعي السوري يرسل طلابًا لدراسة الهندسة أو الطب في الاتحاد السوفياتي، ولهذا كان يحتاج إلى موسكو، فأيد موسكو في تشيكوسلوفاكيا. أما الحزب الشيوعي الإيطالي والحزب الشيوعي الإسباني والحزب الشيوعي الفرنسي والحزب الشيوعي الصيني والحزب الشيوعي اليوغسلافي والحزب الشيوعي الهندي، فوقفت كلها ضد تصرف حلف وارسو وبريجنيف في قضية تشيكوسلوفاكيا. في مسألة العدد صار الاتحاد السوفياتي يتكلم على حزب صغير في أميركا اللاتينية ويجعله عظيمًا. هل كان من الممكن أن ينضم الحزب الشيوعي السوري إلى الصين ضد السوفيات؟ هذا مستبعد لسببين: واقعية خالد بكداش، وشعوره بأن الصين بعيدة جدًا وهو تربى لدى السوفيات.

• بريجنيف كان ضعيفًا منذ بدايته، ما الذي جعل فترة بقائه تطول هذه المدة كلها؟

- كان ضعيفًا وقويًا معًا. هناك أسباب عدة، منها توازنات القيادة والرغبة في الاستمرار. ثم إن بريجنيف تبنّى الستالينية الجديدة، أي من دون قتل الزعماء والقادة مع إعطائهم امتيازات وتوسيع رقعة «النوماتلاتورا». أما آليات المجتمع السوفياتي فرفضت الإصلاحات في المرحلة الأولى من عهد بريجنيف و«طحشوا» نظريًا في إصلاحات اقتصادية ليبرالية وهم يدركون وجود الخراب، حتى إنهم كثيرًا ما لاموا خروشوف وزعموا أنهم مجددون، وإذا بهم

بعد بضع سنوات يظهرون «فوفاش» وعاجزين. وبقي سوسلوف حتى اللحظة الأخيرة يدافع عن الشرعية وعن بريجنيف وعهده. إنه تافه بما فيه الكفاية.

التدخل في أفغانستان قرره أربعة أشخاص: بريجنيف وأندروبوف رئيس الاستخبارات وغروميكو رئيس المجلس الأعلى ورجل السياسة الخارجية ومفروض به أنه يفهم العالم، والقائد الأعلى للجيش أو رئيس الأركان غريتشكو. وعلمت أن قادة الأسلحة البرية والبحرية والجوية كانوا ضد التدخل.

هناك ما غطى التدهور في زمن بريجنيف وهو إنتاج النفط واكتشاف الغاز والمكاسب السوفياتية من الغاز والنفط، ولا سيما بعد ارتفاع الأسعار بعد عام 1973. وصار بإمكانهم القول إن وضعنا جيد، وإن معيشة الناس تحسن. وحصل بالفعل تحسن في معيشة الناس في بعض السنوات ثم توقف هذا التحسن بعد تراجع أسعار النفط والغاز. وكانت هناك خسارة متراكمة للخبز السوفياتية منذ 25 سنة، وهذا أمر لا يعرفه بريجنيف ولا أندروبوف ولا غورباتشوف ولا أميركا ولا استخبارات أميركا ولا علماء أميركا. وحين ترك أحد الخبراء السوفيات موسكو وأصبح خبيراً في أميركا قام بإبلاغ الأميركيين بهذا الأمر. وفي البداية رفض الأميركيون تصديق الخبر. ثم اكتشفوا أن كلام هذا الرجل كان صحيحاً.

فلنمدح بريجنيف قليلاً لأنه تدخل في تشيكوسلوفاكيا ولم يتدخل في بولونيا ضد نقابة التضامن. تدخل عسكرياً في أفغانستان ولم يتدخل عسكرياً في بولونيا. الاتحاد السوفياتي في عصر بريجنيف تجنب المجازر الداخلية، لكن الفضل في ذلك يعود إلى خروشوف. ما فعله خروشوف في عام 1953، يوم قضى على بيريا وحتى سقوط خروشوف بعد إحدى عشرة سنة، هو أن الاتحاد السوفياتي أقام ستالينية جديدة، لكنه لم يعد إلى مجازر عصر ستالين وبيريا وغانوفيتش. لكن الستالينية بالمعنى الدامي انتشرت في عصر بريجنيف مثل بقعة الزيت في عشرة أو خمسة عشر بلداً في آسيا وأفريقيا: في اليمن الجنوبي وإثيوبيا وموزمبيق وأنغولا وأفغانستان وفيتنام والصين الشعبية بأشكال

مختلفة وتحت براقع مختلفة. وهذا الدم الكثير الذي سال لدى شعوب كثيرة في آسيا وأفريقيا أثار ضمائر المثقفين الروس والمثقفين السوفيات.

• متى وقع التدخل في تشيكوسلوفاكيا؟

في عهد بريجنيف في عام 1968، وكان قد مضى على حكم بريجنيف أربع سنوات. ونستطيع القول إن التدخل في تشيكوسلوفاكيا عزز البريجنيفية. ربما نستطيع التحدث عن البريجنيفية قبل التدخل في تشيكوسلوفاكيا وبعد التدخل في تشيكوسلوفاكيا. التدخل في تشيكوسلوفاكيا أفقدها الوجدان الطيب. حزب شيوعي تشيكوسلوفاكي يعقد مؤتمرًا رسميًا، ويحوز قائده أكثرية الأصوات. لكن الاتحاد السوفياتي يجتاح هذا البلد ويثبت دوتشك. ألف ومئة عضو حضروا من أصل ألف وأربعمئة. الاتحاد السوفياتي فتش عن أعوان ونصّبهم. في عام 1956 قال إيمري ناجي إن في المجر رجعيين وكنيسة. في عام 1968 حدثت المعركة مع الحزب الشيوعي التشيكوسلوفاكي، وفي عام 1980 في بولونيا. حدثت المعركة مع الطبقة العاملة البولونية لكن لم يدخلها الاتحاد السوفياتي، أي إنه وقف جانبًا. نعود إلى دوتشك في عام 1968، فهذا الرجل الذي استخدم الديماغوجيا العمالية كانت جماعته هم المثقفين، وهم صهيونيون وليبراليون، والطبقة العاملة التشيكوسلوفاكية ليس لها علاقة بهم. الديماغوجيا العمالية كانت جزءًا لا يتجزأ من سيرة ستالين. وستالين كان ينافس تروتسكي في الديماغوجيا العمالية. تروتسكي يظهر كأنه مع الطبقة العاملة الصافية ضد الوسطيين. بين عامي 1944 و1949 كانت الثورات الاشتراكية الديمقراطية في أوروبا الشرقية مؤلفة من روافد عديدة: عمال وفلاحون، وكانت ملكية الأرض لم تُحل. وكانت هناك ديمقراطية ضد النازية، وديمقراطية ضد الفاشية الداخلية، وكان هناك زخم ونمو للشيوعيين في البلدان التي عرفت أحزابًا شيوعية كبيرة مثل تشيكوسلوفاكيا ويوغسلافيا وبلغاريا، أو في البلدان التي فيها أحزاب شيوعية ضعيفة جدًا مثل رومانيا وبولونيا. في البلدان كلها كانت الشيوعية في نمو مستمر، أي إن الأجيال الجديدة راحت تنتمي أكثر فأكثر إلى الشيوعية، أي إلى المستقبل والحرية والديمقراطية

والعدالة وفكرة المساواة وفكرة العقل والعلم ضد تخلف رجال الدين والأوضاع التقليدية. لكن عملية الستلنة في عام 1948 فعلت العكس حيث دانت تيتو واليوغسلاف، وشنت حرباً على الشيوعية القومية، فأخذت بلدان أوروبا الشرقية تقلد تماماً النموذج السوفياتي، وأصبحت العملية ثلاثية: بلترة وسفيتة وستلنة. راجوجي صار ستالين المجر، وغيربينكوف صار ستالين بلغاريا ... وهكذا دواليك. ظهرت دراسات منذ نحو عشرين سنة عن الحزب الشيوعي البلغاري وعن هرم الأعمار فيه. في البداية كان يوجد 50 في المئة أعمارهم بين 18 و 30 عامًا. و 40 في المئة منهم أعمارهم بين 30 و 50 عامًا. و 10 في المئة أعمارهم بين 50 و 70 عامًا. بعد عشرين سنة أصبح الحزب الشيوعي البلغاري معكوساً، الشبان نسبتهم قليلة جداً. الآباء شيوعيون والأبناء غير شيوعيين! قبل مجيء دويتشك كان الانتساب إلى الحزب غير إجباري. في معهد المعلمين في برونو كان هناك 120 معلمًا، سبعة منهم فقط حزيون. الناس أخذت تهرب من الحزب ومن السياسة ومن الأيديولوجيا. وهذا هو الانهيار.

إن أكبر خسارة في الحركة الشيوعية العالمية هي أن المؤتمر العشرين للحزب الشيوعي السوفياتي رسّخ نظرية مهمة هي ضرورة مراجعة التاريخ، وإعادة النظر في تاريخ الاتحاد السوفياتي والحركة الشيوعية العالمية والماركسية أيضًا. لكن إعادة النظر والمراجعة أصبحتا وكأنهما تعنيان التحريفية. بدلاً من تصفية الحساب مع ستالين والستالينية، دخلنا في عصر المزادة اليسارية. الصين ضد السوفيات. والمزاودات اليسارية في العالم الثالث: لين بياو وفرانز فانون وكاسترو وغيفارا وألتوسير. بدلاً من أن نقوم مرحلة تصفية حساب الستالينية وإعادة النظر في التاريخ دخلنا في مرحلة المزادة اليسارية، وهنا مكن الخراب، لأنها تتضمن إلغاء الحقيقة وإسقاط البحث عن أجوبة. وبدلاً من أين الصواب وأين الخطأ صار السؤال: أين اليسار وأين اليمين؟ أين الثورية وأين الإصلاحية؟

• ما هي الكتب التي قرأتها في تلك الفترة وأثرت فيك؟

- الكتب الأساس التي كان لها تأثير فيّ كانت كتب لينين لا كتب ستالين،

وطبعًا كتب ماركس وأنغلز. لكن يبقى لينين أولاً لأنني كنت مؤمناً بأن الشيوعية ستنتصر في أوروبا الغربية وفي فيتنام أو إندونيسيا ثم في الشرق الأوسط. أثار كتاب ستالين الماركسية وعلم اللغة الذي هو أفضل كتبه اهتمامي جداً. ولما عدت من بلجيكا إلى سورية في عام 1952 ترجمت كتيباً عنوانه الاشتراكية البروليتارية والاشتراكية البرجوازية الصغيرة، للينين، ولم ينشر، لكنني ألحقته في عام 1957 بمجموعة لينين التي صدرت عن دار دمشق. في عام 1955 نشرت أول كتاب مترجم لماو تسي تونغ عنوانه الثورة الصينية والحزب الشيوعي الصيني وصدر عن دار دمشق أيضاً. يبدأ هذا الكتاب بمقولة محددة هي أن الصين أمة عريقة بحسب نظرية ستالين عن الأمة والمسألة القومية، ولا يجوز تسمية الأمة الصينية «عرق الهان». وعن دور الإمبريالية في تغير تاريخ الصين وإخراج الصين من الدورانية، لم يكن لهذا الأمر علاقة بنظريات ستالين، كأني أقول للناس إن رفيقنا خالد بكداش في تقرير حزب العمال والفلاحين نقل ماو تسي تونغ بطريقة مبسطة. وكما حلل ماو تسي تونغ المجتمع الصيني حلل الرفيق خالد بكداش المجتمع السوري. ماو تسي تونغ يتحدث عن الثورة الديمقراطية الجديدة، فحوّل خالد بكداش المصطلح إلى الثورة الوطنية الديمقراطية، وهي مقولة مستمرة إلى اليوم.

وفي ندوة عقدت في طرابلس في عام 1989 عن أزمة التحرر الوطني في المغرب، أشار أحد المغاربة إلى أن مقولة الثورة الوطنية الديمقراطية ابتكرها العرب، وهذا ليس صحيحاً. وفي عام 1957 أصدرت ثلاثة كتب: كتاب بليخانوف عن فلسفة التاريخ والمفهوم المادي للتاريخ عن دار دمشق مع مقدمة، ثم أصدرت مختارات لينين عن الماركسية والثورة والاشتراكية والحرب، وأصدرت في عام 1957 كتاباً عنوانه 25 عاماً من حياة الحزب الشيوعي الصيني، تأليف هو بياو بو، مع خريطة. أما كتاب كيف تكون شيوعياً جداً فلم أترجمه، وهو كتاب مهم ونشرت مقالة عنه في عام 1955 عند ذهابي إلى مؤتمر السلام في هلسنكي نقدت فيها ترجمة فؤاد أيوب لكتاب الدولة والثورة للينين، وقسوت عليه. صدرت ترجمة كتاب أوسكار لندن الطريق البولوني إلى الاشتراكية، ووضعت له مقدمة عنوانها «الثورة الوطنية والقومية والاجتماعية».

وفي أواخر عام 1958 صدرت ترجمة عن الإنكليزية لكتاب حركة التحرر الوطني في الشرق من مجموعة لينين، ولم تكن موجودة بالفرنسية. وأذكر أنني اشتريت قاموسًا إنكليزيًا - فرنسيًا لهذه الغاية، وحذفت عددًا من المقالات لأختصر حجم الكتاب. وفي الكتاب أفكار مهمة حذفتها، ثم في عام 1960 أصدرت كتاب الحزب الشيوعي الفرنسي وقضية الجزائر، وقيل لي إن الرئيس أحمد بن بلة مدح الكتاب حين كان في سجن فرين في باريس عندما قرأه. أما كتاب صفحات مجهولة من تاريخ الحزب الشيوعي في سورية ولبنان بالاشتراك مع محمد علي الزرقا، فهو الكتاب الذي نشر في جريدة الصحافة البيروتية، وذكر ناجي علوش بعض خلفيات هذا الكتاب في كتابه الثورة والجماهير.

وفي عام 1963 صدرت مقالتي «الستالينية والمسألة القومية» في مجموعة الفكر السياسي (الجزء الأول) مع جمال الأتاسي وياسين الحافظ وعبد الكريم زهور. وكانت تلك المقالة بدائية لكنها جيدة جدًا، وهي مقالة نظرية وسياسية في نقد ستالين. وفي الفقرة الأخيرة هجوم على بكداش لأنه تحدث في عام 1955 عن القومية العربية بينما كان في عام 1939 يقول العكس. وكنا في عام 1958 قد اكتشفنا كراسًا لخالد بكداش عنوانه الماركسية والمسألة الوطنية وهو عبارة عن ترجمة للفصل الأول من كتاب ستالين عن الماركسية والمسألة القومية. والفصلان الثاني والثالث من هذا الكراس عبارة عن ترجمة لخطاب موريس توريز عن الأمة الجزائرية المكوّنة من العرب والبربر والفرنسيين واليهود، مع مقدمة لخالد بكداش عنوانها «ستالين والمسألة القومية»، والعنوان الرئيس للكتاب طريق الاستقلال. اكتشفنا أن هذا الكتاب الصادر في عام 1939 الذي امتلأت جريدة صوت الشعب بإعلانات عنه في حينها، وتفانى الشيوعيون في ترويجه في الأربعينيات وأوائل الخمسينيات، صار مجهولًا تمامًا وممنوعًا ومحرمًا، ومن يتحدث عنه يُتهم بأنه من صنع الاستخبارات الأميركية. وفي مقدمة هذا الكتاب ينفي خالد بكداش فكرة الأمة العربية حاضراً ومستقبلاً، وأن العرب هم سكان الصحاري، ويهاجم القوميين العرب، ويعلن تأييده سياسة فرنسا ومعاهدة 1936 التي ربما تساعد تكوين الأمة السورية، أي إنه تبنى مقولة الأمة السورية أكثر مما كانت الحركة الوطنية تتبناها، أي إن لسورية

حق الاستقلال، وسورية أمة لها كيان مستقل مثل مصر أو الجزائر، وهي ليست معادية في جوهرها للعروبة. خالد بكداش كان يقول أيضًا إن فرنسا تساعد في تكوين الأمة السورية. هاجمته لأن فرنسا في عام 1939 انقلبت نحو اليمين وظل بكداش يمد يده لباريس، ثم انقلب موقفه.

في عام 1939 كتبت مقالة عن تداعي النظام البرلماني، وقلت فيها إن القرارات الكبرى مثل قرار الحرب العالمية الأولى لم يُتخذ في البرلمانات بل في غرف رؤساء أركان الجيوش والشركات الاحتكارية الكبرى، واعتبرت أن الستالينية والنازية والفاشية وجزئيًا ديغول ساهموا جميعهم في تداعي النظام البرلماني، وصار لا بد من البحث عن ديمقراطية جديدة، هي ديمقراطية مجالس السوفيات. هذه المقالة ومقالاتي عن الستالينية والمسألة القومية أدرجتا في كتاب عالم المجتمع السياسي لصف البكالوريا في سورية الذي اعتمد كثيرًا على مقالاتي وكتابات ياسين الحافظ وعلى ترجمات جمال الآتاسي لموريس دوفرجيه أو على ترجمة سامي الدروبي. وفي عام 1964 بادلت مركزي التعليمي في دمشق مع أحمد الجنيدي، حيث قيل لي إنه يريد الانتقال من جبلة إلى دمشق ليسكن عنده نسيبه زكي الأرسوزي، ووافقت على أن أتبادل معه المركز وأعود إلى جبلة. وفي الأسبوع الأخير أبلغ إلي المفتش أحمد القادري وظيفة في دمشق، فقلت له لا. بل أعود إلى جبلة لمدة سنة. وفي عام 1964 دخلت «الصوبا» (المدفأة) أول مرة إلى بيتنا وكتبت كتاب الماركسية في عصرنا، وكتاب تاريخ الأحزاب الشيوعية في الوطن العربي، صدر الثاني قبل الأول في أواخر عام 1964، ثم صدر الأول في عام 1965. وفي تلك الفترة نشرت كارل ماركس: المختارات الأولى من مؤلفات الشباب وصدر في دمشق في صيف 1964. وأنداك تعرفت إلى بشير الداعوق الذي أعاب عليّ نشري الكتاب عند أديب تمبكيجي، وكيف أقبل على نفسي أن يمر الكتاب على الرقابة في دمشق التي أصرت على حذف «المسألة اليهودية»، مع أن كتاب المسألة اليهودية موجود في الأسواق السورية. واعتبر الداعوق كتاب تاريخ الأحزاب الشيوعية في الوطن العربي كتابًا جيدًا، وعرض عليّ بعد سنوات إعادة طبعه، على أن يبقى كما هو، فهو ليس كتابًا تاريخيًا أكاديميًا بل كتاب

نضالي أيديولوجي، وكلامه صحيح. في الفصل الأول من هذا الكتاب وجهت كلامي من دون أن أذكره إلى محسن إبراهيم وإلى تيارات الماركسية الجديدة، ونبتت إلى مرض اليسارية الطفولي، وذكرت أن المثقفين من أبناء الأقليات نظرًا إلى عزلتهم النسبية يصبحون تحت إغواء الانجرار أكثر من غيرهم إلى السطح. كتبت ذلك بتهذيب، وقلت إن السياسة ليست مملكة النيات بل هي عالم العلاقات الموضوعية. وكرر ياسين الحافظ هذه العبارة في سيرته الذاتية. إنها من العبارات التي اشتهرت، ويسألني كثيرون: ما الذي قصده منها بالضبط؟ لكن العبارة واضحة تمامًا. أذكر أن ياسين الحافظ خاف من كتاب تاريخ الأحزاب الشيوعية بل تخوَّف من أن يصبح الكتاب منطلقًا للهجوم على الشيوعية، وهي مقولة ابتزازية، مثل التخوف من مناهضة السامية. هذا موقف صهيوني في أوروبا، أما أنا فيساري تقدمي ولست ضد اليهود. وقلت لياسين إن الشيوعيين يعرفون أنني أحبهم أكثر مما تحبهم أنت ولن ينتقدوا حرفًا مما أكتبه.

لما قرأ ياسين كتاب الماركسية في عصرنا قال لي إنه ارتاح كثيرًا لأنني لم أسقط في مناهضة الشيوعية. وجاء الكتاب في وقته تمامًا. الشيوعيون المصريون والمثقفون ومحمود أمين العالم لم يؤلفوا كتابًا واحدًا جديدًا. وأذكر في عام 1964 عندما وصلتنا مجلة الطليعة من مصر وكنا في مقهى في اللاذقية بادرت إلى مدح المجلة. لكن مروان خلاص وجورج خوري وآخرين قالوا لي: لماذا تمدح المجلة. إن كتابات هؤلاء الكتاب جميعهم مجرد مقالات، ما عندهم نفس طويل كي يؤلفوا كتابًا أو يفكروا باستراتيجية. وقال لي مروان: نحن درسنا في مصر ونعرف قسمًا كبيرًا منهم ... «لا تشد إيدك». نعود إلى ياسين الحافظ، فكتاب الماركسية في عصرنا هو الكتاب الوحيد الذي طبع مرة ثانية في عام 1966، ولعله الكتاب الذي كنت غير راض عنه. استخدمت في الكتاب مقولة النفي وليس مقولة التناقض. التناقض مقولة ماو تسي تونغ وستالين. أما أنا فاستعملت مقولة النفي وهي مقولة لوكاشية. لكنني ارتكبت خطأين رئيسيين في الكتاب. الخطأ الأول أنني حذف وعارضت نفي النفي أو نفي السلب أو تلك الثلاثية المشهورة. أنا كنت ضد الثلاثية وضد الدورانية

على الرغم من أنني قرأت رأس المال، وأهمية أطروحة ماركس وأنغلز وأطروحة الاقتصاد الإيطالي غالياني عن أن «اللانهاية التي لا تبلغها الأشياء في التقدم تبلغها في الدوران». فكرة الدوران فكرة مركزية في الديالكتيك عند هيغل وماركس ولينين في الدفاتر الفلسفية (1914 - 1916) أو في ديالكتيك هيراقليط. وقلت إن التاريخ في الشرق دوراني، وفي الغرب تقدم وصعود وارتقاء، فهو يجمع الخط المستقيم والدائرة وهذا هو الديالكتيك. أرباب الديالكتيك هم الكاردينال نيقولا دو كوزا وجوردانو برونو وغالياني وكارل ماركس وأنغلز ولوكاش والمتصوف بوب. وهنا أريد أن أقول إن لينين في كتابه من هم أصدقاء الشعب؟ تحدث عن أنغلز المختلف عن ماركس في هذه القضية. ولينين في آخر عام 1914 قام بانقلاب على نفسه، وشرع في بعض التحولات الفلسفية.

الخطأ الثاني الذي وقعت فيه هو أنني خطأت الحزب الشيوعي الفرنسي لأنه لم يقفز إلى السلطة في عام 1936. وعلى الرغم من أن في استطاعتي أن اعتمد مذكرات كثيرين من قادة الحزب الشيوعي الفرنسي للبرهنة عن موقعي، إلا أن هذا الموقف كان شطحا علميا ليس لي الحق به لا علميا ولا نظريا. أذكر حوارا مع أبو عادل طارق في السبعينيات في بيتي القديم في اللاذقية، وكنا نتحدث عن الشطح اليساري، فقال لي: حتى أنت يا الياس وقعت في ذلك أيضا. وعندما كان ياسين يكرر «العقل العقل العقل»، وسألني في عام 1976: كيف نزرع العقل في الشعب العربي، قلت له: لا أعرف كيف أزرعه. لكن معركتي ضد اليسار في شأن مبادرة روجرز كانت أكبر مدخل لإدخال العقل وكسر الجمود الشعبي في قضية سياسية. فقال: أو تعتقد أننا لم نساندك آنذاك؟ فقلت: لم تساندوني كفاية، مع أنكم كنتم الوحيدين الذين ساندوني، ولولاكم لم أكن قادرا على فعل شيء. وأنا دائما أرفع لواء الديالكتيك وحساب الاحتمالات وتحليل اللامتناهيات. التفسير الصغير جنني إن صح التعبير، والمزاوَدات صارت هاجسي. يريدون الفردوس، وهذا هو اللاعقل، هذا هو الجنون. عقل اللاعقل هذا هو الجنون، ومن هذه الزاوية وضعت إشارات ضد كتاب الماركسية في عصرنا. لكن أعود لأقول إن هذا الكتاب

وثيقة مختصرة في تعريف العصر الستاليني في الاتحاد السوفياتي، وذكرت فيها أمورًا لم تذكر في أي كتاب عربي عن عصر ستالين وليسينكو، ولا سيما حديثي عن الخلاف الصيني - السوفياتي وهو صحيح، وعن المسألة القومية وهو صحيح، وأدخلت مقولة نمط الإنتاج الآسيوي. ثم صدر لي في شباط/ فبراير 1966 عن دار الطليعة في بيروت كتابي نقد الفكر القومي عند ساطع الحصري، واتخذت الجبهة الشعبية الديمقراطية لتحرير فلسطين موقفًا مناهضًا للكتاب. وفي هذا الكتاب تجاهلت مسألة تعليم اللغة العربية وانتقدي كثير من في ذلك، ومعهم حق، أنا ضد ساطع الحصري، من أين له أن يعتبر يوغسلافيا أمة واحدة واليوغسلاف يعتبرون أنفسهم ست أمم. كما أن اللغة السلوفينية غير اللغة الصربو كرواتية، وكانت المعارك في البرلمان اليوغسلافي في زمن الملك تدور دائمًا بين الصرب والكروات. أما السلوفان الذين لهم لغة ثلاثة مختلفة فكانوا يتدخلون لمصالحة الصرب والكروات. وهذا معناه أن اللغة وحدها لا تشكل أمة. القسم الأخير من الكتاب كان عن العرب والنهضة العربية، وقلت فيه: لا يجوز أن ندرس القومية العربية من خلال كتاب سورين ولبنانيين وحدهم، وإنما من خلال تيارات النهضة كلها التي هي نهضة العرب جميعهم. فإذا كان في مصر نوازع إقليمية أو إسلامية يجب أن نستوعب هذا الأمر. تكلمت على الأفغاني ومحمد عبده وناقشت حملة نابليون بونابرت التي أثرت في مصر وهزت ضمائر المصريين وخلخلت وعي الجبرتي. مصر تحركت بفضل نابليون وبفضل المطبعة التي حملها نابليون إلى مصر. نابليون جلب علم فرنسا إلى مصر. القوميون العرب جئوا لأنني وقفت ضد الشوفينية العربية المصرية الإسلامية، وكنت أقرب إلى مفكري العصر الليبرالي في مصر مني إلى عدد كبير من مفكري زمن عبد الناصر التافهين. معركتي مع ساطع الحصري كانت عن مؤرخ مصري مهم اسمه حسين مؤنس. وكان الحصري قد رد على ما كان يقوله عن أوروبا والاصطفاء، وكيف أن للمناخ شأنًا في الاصطفاء مثل البرد والثلج والنشاط والجهد. ساطع الحصري رفض هذا الكلام، وراح يسطر تاريخ أوروبا وهو لا يعرف تاريخ أوروبا. وذكرت أن في يوغسلافيا نحو مليون ونصف المليون يوغسلافي لا قومية لهم. في يوغسلافيا تقول في

جواز السفر أنا مواطن يوغسلافي ثم تذكر قوميتك: صربي، كرواتي، سلوفيني، متينغرو، ومقدوني... إلخ. ويبدو أن عددًا كبيرًا من اليوغسلاف لا يختارون قوميتهم، ولم يكن عندهم حاجة إلى القومية، وتبين أنهم لم يفعلوا ذلك من باب الأهمية. هم رفضوا اعتبار أنفسهم صربًا وهم مسلمون. ولما فُتح أمامهم المجال للتعبير عن قوميتهم أعلنوا أنفسهم مسلمين. وعندما كتبت الكتاب لم أجزم بأن في تشيكوسلوفاكيا لغتين تشيكية وسلوفاكية. في ما بعد فهمت أن القضية لم تكن محسومة في عهد دوبتشك. السلوفاك أصروا على أنهم قومية ولهم لغة خاصة، تشيكوسلوفاكيا صارت اتحادًا فدراليًا من قوميتين. ويبدو أن في تشيكوسلوفاكيا لغتين: اللغة السلوفاكية واللغة التشيكية. وقد يكون الفارق بين اللغتين أقل مما هو بين اللهجة السورية واللغة المصرية وربما بين الحلبية والدمشقية.

هل إن اللغة هي لغة أمة أم هي لسان؟ هذا ما يجب أن يقرره الشعب والتاريخ. لكن ساطع الحصري يعتبر أن العنصر اللغوي ضد الإرادة المشتركة وضد الديمقراطية. لنفترض أن شعب الإلزاس لا يعرف كلمة فرنسية واحدة، ويتكلم الألمانية. لكن إذا كان يرغب في العيش في فرنسا فهو فرنسي، إذ إن إلغاء فكرة الإرادة المشتركة عند الحصري وغيره هو موقف ضد الديمقراطية وضد إرادة الناس، وهذا خطأ وخطر. وفي مقالة في مجلة الواقع (العدد الأول) ذكرت رواية قرأتها في مقالة لرئيس الحزب الشيوعي اللوكسمبورغي تقول إن في عهد هتلر حين ضم منطقة السار ثم احتلت ألمانيا لوكسمبورغ وبلجيكا وفرنسا، نظم الألمان استفتاء في لوكسمبورغ وسألوا الناس: ما هي أمتك؟ 90 في المئة من الناس أجابوا: وطني دوقية لوكسمبورغ. وسألوا: ما هي لغتك؟ اللوكسمبورغيون يتحدثون الألمانية، لكن اللغة الرسمية الفرنسية، فقالوا: لغتنا هي اللغة اللوكسمبورغية. ولا توجد بالطبع لغة لوكسمبورغية.

قلت مرة إن أحسن ما فعله حزب البعث هو أنه حل نفسه في عام 1958. وفي عام 1968 حدثت المسألة الكبيرة بيني وبين بسام طيبي في شأن كتاب الماركسية والمسألة القومية. وشكرت الذين لم يتعاملوا معي بمؤامرة الصمت

أمثال ناجي علوش والعفيف الأخضر وبسام طيبي. وشكرتهم أكثر في أنهم لم يتركوا مجالاً للشك في أن أفكارهم ليست أفكاري، وأفكاري ليست أفكارهم. بسام طيبي مدح في كتابه بريجنيف وماو تسي تونغ وهاجم أنغلز وأهمل لينين. ومدح قومية العالم الثالث وريجيس دوبريه وتبنّى نظريات شائعة في النمسا تقول إن الأمة مصطلح سوسيولوجي وليس له وجود في الحقيقة. ومدح الياس مرقص، واعتبر أن أهم خطاب في العالم هو لماو تسي تونغ وريجيس دوبريه والياس مرقص. وفي النهاية بسام طيبي مواطن ألماني وهو عضو في الحزب الليبرالي بعدما ترك الحزب الاشتراكي ومصاب بخيبة أمل مثلنا جميعاً، وأنا أكنّ له كل المحبة. ما حصل أن بسام طيبي رد عليّ في مجلة دراسات عربية وهاجم جمال الآتاسي وسامي الدروبي لأنه ترجم كلمة معينة إلى «الشعور» بدلاً من «الوعي»، وكأنه أصابني من طريق إصابة جمال الآتاسي. طبعاً الترجمة الصحيحة هي الوعي التي ترجمها بكداش أيضاً. لكن ليس لي علاقة بالقصة. يأخذ عليّ بسام طيبي أنني دافعت عن فيخته، وأنا قلت له إنك تستشهد بجورج لوكاش وأنت لم تقرأ كتابه والدليل كذا وكذا، وتزعم أن فيخته انتهازى.

بعد الماركسية والمسألة القومية والمساجلة مع بسام طيبي، صدر لي في عام 1970 كتاب الماركسية والشرق عن دار الطليعة. كنت أريد بعد صدور كتاب الماركسية والمسألة القومية أن أكتب نقداً لميشيل عفلق ولساطع الحصري ولم أقم بذلك. والكتاب يتضمن كلاماً في المسألة الفلاحية وماركس وروسيا والمسألة الروسية وعن لينين في زمن الأممية الثالثة، وعن الصين والثورة الصينية. وفي عام 1970 أسست دار الحقيقة وبدأت كُتبي تصدر عن هذه الدار، وكان أولها نظرية الحزب عند لينين والموقف العربي المعاصر، ثم كتاب الماركسية اللينينية والتطور العالمي والعربي في برنامج الحزب الشيوعي اللبناني وفي نقد هذا البرنامج. وفي تموز/ يوليو 1970، وبناء على طلب من ياسين الحافظ، جهّزت كتاباً بعنوان «نقد الفكر المقاوم نظرية العنصرية في العمل الفدائي»، وسلّمته في بلدة الكفرون إلى صديق ليأخذه معه إلى بيروت. وكان صيف 1970 لاهباً جزّاء قبول عبد الناصر مبادرة روجرز، وتساعد الحملة المتعددة ضده، وهذه هي إحدى حماقات العرب أو حماقة

الأجيال الجديدة والقديمة التي وضعت عواطفها محل الواقع ومحل الممكن ومحل العقل. وكان ياسين الحافظ قد دعتة الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين إلى زيارة الأردن ومخيمات التدريب، وعاد في شباط/ فبراير 1970. وعقدنا اجتماعًا عند غسان كنفاني، واستمر نقاشنا من الساعة الواحدة ظهرًا حتى الثامنة ليلاً. كان ياسين مسلحًا بمشاهداته في الأردن ويعتقد أن المقاومة الفلسطينية لا تحوز تأييد شعب الأردن ولا الشعب الفلسطيني كله في الأردن. إذ كان الفلسطينيون قسمين: قسم يظن أنه يستطيع الاستيلاء على السلطة وعليه الاستيلاء عليها، وقسم يعتقد أن في الإمكان الاستيلاء على السلطة، لكن يجب عدم الاستيلاء عليها. والطرفان كانا على خطأ، فليس صحيحًا أن المقاومة تستطيع الاستيلاء على السلطة. ثم جاءت مبادرة روجرز، ونعلم أن عبد الناصر أبلغ سورية والعراق ومنظمة التحرير الفلسطينية تفصيلات هذه المبادرة. وذهب إلى الاتحاد السوفياتي. وحين عاد علم أن أنور السادات أبلغ اللجنة المركزية للاتحاد الاشتراكي العربي في مصر عن وجود مبادرة روجرز، واللجنة المركزية رفضت المبادرة بالإجماع. لكن عبد الناصر قال لهم: أنا سأقبلها، وقبل المبادرة. ومضت السنون وحتى اليوم ما زال هناك من لا يعرف لماذا قبل عبد الناصر مبادرة روجرز. هناك من اعتبر ذلك مجرد تكتيك ذكي من عبد الناصر. إنهم يتخللون التكتيك زعبرة، وأنا أرى التكتيك قمة السياسة. وعبد الناصر بهذا التكتيك وجّه ضربة إلى المزايدين العرب، وقسّم الصف إلى وطنيين وإلى مزاولين، أي إلى عقلانيين وغير عقلانيين.

إذاً المرحلة الأولى كانت مرحلة النضال ضد بكداش والبكداشية وضد الستالينية وضد النظرية الستالينية في المسألة القومية. ثم جاءت مساجلتي مع ساطع الحصري في الفكر القومي. ثم في عام 1970 أعدت اختراع مقولة الاقتصادية الإمبريالية أو الطبوقية العمالية اليسارية. وأطلقت معركة الماركسية اللينينية ضد الطبقة اليسارية. وبعثت نضال لينين ضد بليخانوف وبوخارين وراديك وجماعة «السياسة الاقتصادية الجديدة» (NEP) في عام 1916، بينما كان غيري من الماركسيين الجدد يشيدون بتكتيك لينين في عام 1917، ويريدون تقليد قطار محطة بتروغراد وتحويل الثورة الديمقراطية البرجوازية

إلى ثورة بروليتارية. والمسألة المركزية في الثورة هي مسألة السلطة، واليسار أراد حسم السلطة بفوّات البنادق (وهذا الموضوع سار فيه عبد الخالق محجوب) تمامًا مثل الانتقال من كيرنسكي إلى لينين، أو من الثورة ضد القيصر إلى الثورة البروليتارية. وقد وُجد كثيرون من اليمن إلى بيروت، ومن ماركسي اليسار الآسيويين والأفريقيين والسوربونيين أرادوا السير على خطى لينين في عام 1917، وأنا رفعت لواء 1916، أي نضال لينين ضد اليسارية أو ما أسميته الإخطبوط العالمي من روسيا إلى بولونيا إلى ألمانيا إلى هولندا إلى اليابان إلى الولايات المتحدة حيث عشرات وعشرات الماركسيين الثوريين المناضلين جمحوا إلى الأمام على يسار لينين، وأقاموا تبسيطات ملخصها أننا دخلنا في عصر الإمبريالية وعصر الرأسمالية الاحتكارية، وفي هذا العصر تكون مسائل العصر السابق قد انتهت. المسألة القومية انتهت، وصارت المعادلة الجديدة لا كما كانت في السابق، أي الرأسمالية في مقابل العمال، وإنما العمال وجميع الكادحين وجميع المضطهدين ضد الإمبريالية. وهذه معادلة مفتوحة، وكأنها معادلة رياضيات.

بحسب لينين في الأعوام 1914 و1915 و1916 فإن الاقتصادية بعثت في شكل جديد سمّاه لينين «الاقتصادية الإمبريالية»، أي تلك الاقتصادية التي ديدنها أن تتكلم على الإمبريالية، وتتلخص النظرية في أن الثورة باتت على الأبواب، والقضية الأولى هي نضال المضطهدين ضد الإمبريالية والباقي ثانوي وتافه وفرعي. وخصوم لينين كثيرًا ما اتهموه بأنه اخترع حكاية غير جديدة. في عام 1982 اكتشفت أن ريمون آرون، المفكر الفرنسي اليميني، أدرك أهمية هذا الفصل في سيرة لينين وأدرك الأبعاد الحقيقية لاهتمام لينين بالمسألة القومية، وأن قاعدة حق الشعوب بتقرير مصيرها صارت قضية دعائية. بعد ذلك التفت إلى دراسة الفلسفة، وترجمة فلسفة لينين ووضعت عبارات مثل «العيانية». ولا بد من الإشارة إلى خطيئة قبيحة وقعت فيها في كتابي نقد برنامج الحزب الشيوعي اللبناني، إذ توقفت طويلًا عند وثيقة السير هنري كامبل - بانرمان المتعلقة باليهود. ففي برنامج الحزب تكلموا على هذه الوثيقة واعتمدوا عليها في تحوّلهم ضد الصهيونية بقوة وتحوّلهم إلى الوحدة العربية. وأنا قدمت تقويمًا

ونقدًا للوثيقة والبرنامج، وربما تهكّمت بالقول إن من الأمور الجيدة الاستشهاد بوثيقة صادرة عن جهة غير ماركسية ووثيقة خارج الكتابات الماركسية. بعد صدور كتاب نقد برنامج الحزب الشيوعي اللبناني التقيت جورج جبور في مقهى الروضة الذي قال لي إن وثيقة كامبل بانرمان لا وجود لها. فقلت له: «شو عم تحكي!» فروى لي قصة هذه الوثيقة. وأنا تابعت الموضوع وعلمت أن هذه الوثيقة هي اختراع عربي. ويبدو أن مؤتمرًا للمحامين العرب برئاسة شفيق ارشيدات عرض هذه الوثيقة ولم يناقشها أحد في مصدرها. ويبدو أن مؤتمر المحامين العرب تبنى الوثيقة على أساس أنها حقيقية، وتكشف سرًا خطيرًا جدًا. وهذه الوثيقة تزعم أنه في عام 1907 وبناء على دعوة من رئيس وزراء بريطانيا السير هنري كامبل - بانرمان عقد مؤتمر سري للدول الإمبريالية في لشبونة جمع بريطانيا وألمانيا وفرنسا وإيطاليا وإسبانيا وروسيا والولايات المتحدة والبرتغال لدرء خطر العرب. وقرر المؤتمر في سرية مطلقة أن يقيموا دولة يهودية في فلسطين لمنع وحدة العرب وكي تكون حاجزًا بين الجناح الآسيوي والجناح الأفريقي للعالم العربي، وكتبوا وثيقة سرية تقول إن العرب أمة عظيمة واحدة تتوافر فيها وحدة اللغة ووحدة التاريخ ووحدة الثقافة ووحدة الدين، وعندهم ثروات كبيرة، وهم يشرفون على المحيطات الكبرى وعندهم المضائق والممرات، وإذا توحدوا باتوا خطرًا على الغرب ويجب أن نتحالف لمنع هذه الوحدة التي تهدد مصالحنا جميعًا. وأحسن طريقة لمنع هذه الوحدة هي تشجيع الصهيونية على إقامة دولة إسرائيل. وفي عام 1967 صدر عدد من مجلة الأزمنة الحديثة وكان عنوانه «النزاع العربي - اليهودي»، اشترك في إعداده عشرة من العرب وعشرة من اليهود. ومن العرب المشاركين خالد محيي الدين وهو باعترادي أفضل العرب على الإطلاق. وفي هذه المقالة وفي معرض الرد على الصهيونية وكشف مطامعها التوسعية اللامحدودة وخطرها استشهد بوثيقة السير هنري كامبل - بانرمان. وفي أواخر حياة عبد الناصر كتب أسعد صقر افتتاحية لجريدة البعث موجهة إلى عبد الناصر تُعلمه أن وثيقة كامبل - بانرمان هي البرهان على خطر الصهيونية، ومن جملة من صدق الوثيقة الحزب الشيوعي اللبناني والياس مرقص. وقال لي جورج جبور في خريف عام

1970 إن مركز الأبحاث الفلسطيني أرسل شخصين ليفتشا في أوراق السير هنري كامبل - بانرمان رئيس الحزب الليبرالي أي حزب الأحرار الإنكليزي الذي تسلّم الوزارة سنتين، وفحصا سيرة حياته أربعة شهور، ووجدوا أن الوثيقة «حكي فاضي». إن العلاقة بين الإمبريالية والصهيونية ليست بحاجة إلى اختراع وثيقة، وإذا قرأنا كتب إيفانوف أو بيليروف أو مقالات مكسيم رودنسون وأوري أفنيري سنعثر على عشرات الأدلة والوثائق في القرنين التاسع عشر والعشرين عن العلاقة بين الصهيونية وأميركا والصهيونية وأوروبا، ولسنا بحاجة إلى اختراع وثيقة. ومن أهم الوثائق التي تعود إلى عام 1841 الرسائل المتبادلة بين رئيس وزراء بريطانيا وسفيرها في الأستانة الواردة لدى ناتان فايتس وأفنيري عن أن أحسن طريقة لمنع محمد علي باشا وخلفائه من العودة إلى سورية هي إقامة دولة يهودية في فلسطين.

دعونا نتساءل: هل أن ألمانيا وفرنسا اللتين تتقاتلان في مراكش يمكن أن تتفقا على العرب؟ أو أن إنكلترا وألمانيا في عز تصارعهما على البحار وخط حديد برلين - بغداد - البصرة يمكن أن تتفقا؟ وهل روسيا القيصرية والبرتغال والولايات المتحدة وهي على أبواب حرب رهيبة لا تتحد إلا في الحقد على العرب؟ هذا كله ليس معقولاً. وطريقة التفكير هذه جعلتنا في المرحلة التالية لأننا اعتقدنا أن العرب أمة حل فيها الله، وشعوب الأرض كلها متحالفة ضد العرب لأن شعوب الأرض هي الشيطان الرجيم. هذه مانوية قومية رابعة. ثم إن عظماء العالم اجتمعوا سرّاً وتداولوا سرّاً وقرروا سرّاً، فمن هو هذا العربي الذي كان موجوداً هناك وكشف السر؟ أتكلم على ذلك بغضب لأنني وقعت فيه وليس لدي عذر. وغضبي ناجم عن حادثة ثانية جرت في عام 1982. ذهبت من باريس إلى تولوز وكنت في حلقة نقاش مع طلبة مغاربة عن الوحدة العربية، وعدت بالسيارة ومعني شاب وشابة مغربية لتوصيلي إلى محطة القطار. الشاب كان يعمل على أطروحة دكتوراه وتكلم على وثيقة كامبل بانرمان استناداً إلى كتابي. وقلت له بالفرنسية: إلغ الوثيقة فهي غير موجودة. الوثيقة زائفة وليس لها وجود، إنها اختراع عربي وأنا وقعت في هذا الخطأ. ونصحتني لك اشطب كل ما يتعلق بها، واقرأ كتاب الأب غريغوريوس حجار عن الصهيونية والإمبريالية

من عام 1815 ولغاية عام 1848، أو اقرأ أفيري. ونصحني جورج جبور بقراءة كتاب سوكولوف عن تاريخ الصهيونية (10 مجلدات) وهو مترجم وموجود في مكتبة وزارة الدفاع السورية بدمشق، وأنا واثق إن ما من إنسان عربي قرأه. أنا لم أقرأه لأن ليست لدي أموال لشرائه. أعتقد أن فايز صايغ قرأه فهو مؤرخ كبير للقضية الفلسطينية، وهو ضد المزادة وكان لنا موقف مشترك وأيدنا يومها المفكر الفلسطيني هشام شرابي.

في تلك الآونة، كتبت مخطوطة جاهزة للنشر وهي الجزء الثاني من نقد الفكر القومي، وكانت فيه مساجلة مع المكتب السياسي للجهة الشعبية الديمقراطية التي صارت في ما بعد «الجهة الديمقراطية». شيء عجيب، المنظمات الفلسطينية يصعب حفظ أسمائها. لذلك أسميتها باسم رئيسها إذا عرفت اسم رئيسها. الجهة الشعبية، جهة التحرير العربية، العاصفة، الصاعقة، كلها مثل بعضها. في هذا الكتاب وضعت إحصاء للكلمات المتداولة في أدبيات الفصائل الفلسطينية ووجدناها محدودة جداً: الإمبريالية، الطبقات الكادحة، الثورة الفلسطينية، المقاومة، الممارسة، النضال اليومي ... إلخ. ودفع التحليل الطبقي نايف حواتمة بشكل عجيب، فصار يميز زمر الطبقة العمالية، وصنّف الحدادين والنجارين مع الحرفيين، وقلت له إن الحدادين هم أقرب إلى الطبقة العاملة نظراً إلى اقترابهم من الصناعة الثقيلة. وقلت له يا أخي اقرأ كتاب فوائد زراعة القمح الصادر في إنكلترا في القرن السابع عشر، وكارل ماركس قرأ هذا الكتاب وخمسين كتاباً مثله قبل أن يدخل في صلب علم الاقتصاد. آنذاك كتب قيس الشامي مقالة ضدي في مجلة دراسات عربية. من هو قيس الشامي؟ ربما هو اسم مستعار، اختفى من الدنيا. كتب آراءه وسخافاته بشكل هجوم عليّ وقيل لي في لبنان إن قيس الشامي شخصان، وآخرون قالوا بل هو شخص واحد. هذا الشخص الواحد نسيت اسمه⁽³⁾، لكنني علمت أنه صار «دكتوراً طويلاً عريضاً» وتخرج في السوربون. «شيء يفتق من الضحك». وكانت مقالة قيس الشامي في منتهى التفاهة، واحتوت سباباً وشتائم وأكاذيب ما لها نهاية.

(3) قيس الشامي هو الاسم المستعار للكاتب السوري عزيز العظمة (المحرر).

حتى إنه تجرأ على القول إن الياس مرقص يقول كذا في صفحة كذا من كتاب كذا. أفتح الصفحة في الكتاب المقصود فألاحظ أنني قلت العكس.

هنا راح بشير الداعوق يحرضني على الرد. والرد عندي صار كتابًا، لكنني لم أنشره. وفي رده اتهمني قيس الشامي بأن أفكاري انتصرت في الحزب الشيوعي اللبناني. وكنت آنذاك أقف تحت المظلة الناصرية لا السوفياتية. وقلت له إن أفكاري لم تنتصر في الحزب الشيوعي اللبناني، وكان هو قريبًا من منظمة العمل الشيوعي أو حليفًا لها، أي إنني كنت أقول له سترى بأم عينك إن الهزة الكبيرة ستحدث في سورية وفي الحزب الشيوعي السوري. كان ذلك في عام 1971 ولم تكن لدي أي إشارة إلى ما يجري في داخل الحزب الشيوعي السوري. ومع ذلك ألقى هذه النبوءة وتبين إنها صحيحة. الجزء الثالث من نقد الفكر القومي بقي مسودة ناقشت فيها كتاب النقد الذاتي بعد الهزيمة وآراء صادق جلال العظم عن القضية الفلسطينية، ورددت على جيرار شاليان وكتابه عن المقاومة الفلسطينية. وفي عام 1973 نشرت كتاب الماركسية السوفياتية والقضايا العربية، وهذا الكتاب حذف منه نحو 100 صفحة، وكنت كلفت ياسين الحافظ أن يحذف ما يشاء. أعطيته لياسين ولم أعرف ماذا حذف منه ولم أعد قراءته. وفي السبعينيات التفتُ إلى الفلسفة ورحت أترجم الدفاتر الفلسفية للينين، مبادئ فلسفة المستقبل لفيورباخ، ومختارات هيغل، وأوروبا والعالم في نهاية القرن الثامن عشر، المؤلفات السياسية الكبرى لجون لوك، وتحطيم العقل لجورج لوكاش، وفي بيروت ترجمت أيديولوجيا السلطة في عام 1981. كما ترجمت لجولييت ناس المرأة في العالم العربي وكتاب المرأة في المغرب العربي. وتعبت كثيرًا على الترجمات ولم أكن أترجم الكتاب قبل قراءته أربع مرات. ومن دوافعي لترجمة كتاب جورج لوكاش أن عبد الله العروي استشهد به. وفي ما يخص عبد الله العروي، وفي فصل من سيرتنا أنا وياسين الحافظ، ثمة أمر يتعلق بكتاب العروي العرب والفكر التاريخي.

كثيرون من الناس سمعوا عن الخلاف بيني وبين ياسين. تعرفت إلى ياسين الحافظ في نهاية عام 1953 في مدرسة ضباط الاحتياط في حمص.

ومنذ اللقاء الأول جذبني ياسين جدًا جدًا، ووجدت فيه شخصًا خارجًا على المؤلف، ورأيت فيه شخصًا قريبًا مني، ويشبهني. وأستطيع القول إن وحدتنا الوجدانية استمرت من 1953 حتى عام 1979، أي حتى وفاة ياسين. حتى في الفترة التي اصطدمنّا فيها، في عام 1963. وفي مناسبة صدور كتاب عبد الله العروي، عن دار الحقيقة أذكر أنني مررت بدمشق وأعطاني جمال الأتاسي الكتاب وقرأت 30 صفحة منه ثم أرجعته إليه، لأن جمال أصر على أن أعيد الكتاب قبل سفري. وذهبت إلى بيروت. وفي بيروت وجدت ياسين الحافظ مريضًا وحرارته 39 درجة، ومع ذلك تناقشنا، وكان موجودًا معنا نحو عشرة من أصدقائنا بينهم فؤاد شاهين وهو أستاذ في الجامعة اللبنانية، والأب مكرم قزح وهو من الآباء الموارنة ومن الأصدقاء المخلصين لياسين الحافظ. وفي أثناء النقاش فوجئت بأطروحات ياسين الحافظ الذي قال لي إن هذا الكتاب هو النور الساطع. وقال ما معناه إننا لم نكتب مثله. جمال الأتاسي قال لي إن كتاب العروي قريب منك ومن ياسين، وكتابك ضد ساطع الحصري جيد لكن المطلوب هو نقد التراث، ثم راح يمتدح أحمد لطفي السيد. أما الموضوعات التي أثرت فتركزت على نقد التراث. وقلت: إذا أردتم تكوين حلقة ليبرالية في زمن أحمد لطفي فسيكون ذلك عملاً عظيمًا. لكن أن نكرر ذلك الآن فسيكون كاريكاتورًا. إذا أردنا أن نؤلف حلقة ليبرالية في مجتمع سيعيدنا إلى الأصولية، فهذه ليست قضيتي، ونقد التراث ليس مهمتي. أنا أريد أن أشتغل على الفلسفة. فقال لي ياسين: أليست وظيفة الفلسفة تقديم الأدوات؟ إن أوروبا هي التي تقدم الأدوات اليوم. هنا لمست ما أسميه النزوع العقلاني والوضعياني للحب الزائد للعلم والعلمية، أو الميل الزائد للحدثة. وكان رأيي أن روح ياسين الحافظ غير عقله؛ روحه أكبر من عقله، وهذه مصيبة. حين يضع روحه في ما يكتب تصبح كتاباته أفضل، بعد أربع سنوات بدأت الحرب الأهلية في لبنان. وكان ياسين قد صار من الكتاب المشهورين في الفكر السياسي، وكتبت أن الحرب التي اندلعت في عام 1975 هي حرب طائفية مع أن بعضهم قال إنها حرب من أجل تقسيم لبنان، وإن بين حزب الكتائب وأميركا وحدة حال وسيتصرون خلال شهرين. وهناك من قال إنها مؤامرة لتصفية قضية فلسطين والقضاء على المقاومة. وكان

رأيت أن هدف الحرب هو الحرب، أي الدمار والاقتتال ونمو الأحقاد وخراب الاقتصاد. والنتيجة الأخيرة تتحدد بحسب مسار الحرب، فاتهمت بأني تحريفي كما قال عني العفيف الأخضر. كانت حرب خراب واقتتال وصراع طائفي وأحقاد وتهريج يساري وتهريج ماركسي متخلف ومتقدم. ياسين كان شجاعاً جداً ومتقدماً جداً في موقفه من الحرب. وأذكر أنه جاء إلى اللاذقية في عام 1976 وانتظرته أمام السراي والمسافة بين السراي القديمة وبيتي 250 متراً. وبينما كنا نقطع هذه المسافة فهمت أننا متفقون على الموقف من الحرب. ثم جاءني إلى صلفه في أوائل تموز/ يوليو 1976 مع زوجته وبناته، وإذا به يقول لي: يا الياس ما الطريقة لزراعة العقل؟ قلت: لا أعرف. ما أعرفه أن نضالي ضد اليسار المجنون كان أحسن مدخل لزراعة العقل. وأنت طلبت مني تأليف كتاب نقد الفكر المقاوم قبل ظهور مبادرة روجرز. فقال لي: هل قرأت كتاب العروي؟ قلت: أكيد قرأته. فقال: ماهي ملاحظتك على هذا الكتاب؟ قلت: بعد ما قرأت كتابه الأول الأيديولوجيا العربية المعاصرة بالفرنسية تأكدت أن كتابه الأول أفضل من كتابه العرب والفكر التاريخي الذي فيه دوغمائية، ونقدي هو أن على العروي أن يختار بين الوضعانية والديالكتيك. وأظن أنه لم يفهم الديالكتيك. ثم عليه أن يختار بين الليبرالية والديمقراطية. فقال ياسين: ما الفرق؟ فقلت: الفرق بحسب كتاب مدرسي في البكالوريا في فرنسا، هو أن الديمقراطية تهتم بالعوام والفلاحين والعمال الحرفيين، أما الليبرالية فهي حركة بين الطبقة الوسطى والمثقفين. بهذا المعنى يكون شوفشسكي ولينين ديمقراطيين وبليخانوف ليبرالياً. لكن الديمقراطية التي تقوم على حذف الليبرالية تتحول إلى استبداد. ثم إن العروي يقول إن المقاومة الفلسطينية مسألة تاريخية. فقال لي ياسين إن العروي تكلم بمبالغة على المقاومة وأنا حذفت كثيراً من كلامه. فقلت له هذا ليس موضوعي. موضوعي هو معنى مقولة التاريخية. أنا أفهم من مصطلح التاريخية فكرة التدرجية وفكرة الترابط وفكرة التكوين وفكرة الصبر وفكرة النمو وفكرة الاختمار وفكرة العقلانية. وأعتقد أنني لا أستطيع أن أتخذ موقفاً واحداً من اللغة والدين. اللغة فيها مستوى حيادي، بينما الدين ليس هكذا. اللغة لا اعتبرها أيديولوجيا، أما الدين فهو أيديولوجيا. ويبدو أن

في المغرب مشكلات غير مشكلاتنا، والأيدولوجية الدينية محلولة عندهم، وأوضح محمد عابد الجابري في ردّه على مروان فارس وفهمية شرف الدين في نقدهما موقفه بالقول إنكم في لبنان تتكلمون على العلمانية، بينما ليس لدينا في المغرب مشكلة الدين والسياسة. أعوذ بالله، لا يوجد شعب على وجه الكرة الأرضية ليس لديه مشكلة الدين والسياسة. وقلت لياسين إن تمييزك الدين من الأيدولوجيا الدينية، أثبتناه تمامًا وهذا فتح فكري جيد وأعجبني. ليس لدينا موقف ضد العقيدة الدينية المسيحية أو الإسلامية، أما الأيدولوجيا الدينية، أي الدين بين أيدي الناس وأيدي الأحزاب وأيدي رجال الدين فهذا موضوع مختلف. وهذا هو المدخل، وليس التراث ونقد التراث. وبهذا الكلام اتفقنا أنا وياسين. ياسين درس الحقوق وتعلم الفرنسية، وترجم عن الفرنسية وهو كهل، وتابع تعلم الفرنسية حتى السنوات الأخيرة من عمره، وترجماته جيدة ومسؤولة. جيل ياسين لم يعرف البكالوريا القسم الثاني، بل البكالوريا الموحدة. أنا نلت البكالوريا القسم الثاني وهو نال البكالوريا الموحدة في عام 1946 مع أنني أكبر منه بسنة. أنا ابن اللاذقية وهو ابن دير الزور، وأنا نشأت في وسط ميسور أكثر منه، وكنت الأول في المدرسة وفي سورية، وكنت أصغر طالب بين طلاب البكالوريا. ما أقصده من كلامي هذا أن ياسين نابغ جدًا جدًا، لأن من غير الممكن أن ينال واحد من دير الزور في سن السادسة عشرة البكالوريا الموحدة. دير الزور كانت آنذاك مدينة متأخرة جدًا. وهنا أُلَمِية ياسين الحافظ، وهو كان شابًا لامعًا جدًا في دير الزور وهو المسؤول عن فصل جلال السيد. ياسين ترك حزب البعث، وبعد سنوات فصل خصمه جلال السيد من حزب البعث. ومع ذلك حين أقول لياسين الحافظ إن جلال السيد كان عميلًا للإنكليز وصديقًا للهاشميين، يقول: لا، جلال السيد رجل شريف.

في أواخر الستينيات اقترح ياسين الحافظ عليّ أكثر من مرة أن أؤلف كتابًا عن الديمقراطية والأقليات، وأن نقوم معًا بمجرد أنواع الأقليات كلها في سورية وفي الوطن العربي من المسيحيين إلى البربر إلى الأكراد ... إلخ. ياسين كتب عن المسألة الطائفية في مصر ولبنان، وقدم أفكارًا رائعة في موضوع لبنان، منها أن الحوادث في عام 1958 ضد كميل شمعون كانت طائفيتها أقل 100 مرة

من الحرب الأهلية في عام 1975 خلافاً لما زعم اليسار اللبناني. حوادث عام 1958 كانت موجهة ضد حلف بغداد، وكان في صف اليمين كميل شمعون ورئيس حكومته سامي الصلح، وكان البطريك المعوشي في الصف المعادي لشمعون، وسليمان فرنجية كان ضد شمعون ... وهكذا. حرصت على أن أدون في كتبي وأحياناً في هوامش كتبي، حوادث صغيرة ذات دلالة كبيرة حتى لا تنسى أو تطمس أو تضيع وعي الأمة العربية، ولا سيما أن الحضارة العربية حضارة غير تدوينية وغير كتابية، فهي حضارة شفوية وشبه بدوية، ومثال ذلك ما دونه في كتابي نظرية الحزب عند لينين، حيث سجلت حكاية عجيبة هي حكاية شهادة عبد الناصر في محاكمة ضباط الطيران في مصر، حيث راجت شائعة تقول إن عبد الناصر أعطى الأوامر في حرب حزيران/يونيو 1967 بتوزيع طيران الجمهورية العربية المتحدة في الأجواء بحيث تكون 400 طائرة فوق سورية و300 طائرة لتغطي سماء لبنان و500 طائرة لتغطي سماء مصر و600 طائرة لتتقض على إسرائيل، وأن قادة الطيران لم ينفذوا الأمر. آنذاك صدّق الناس هذه الرواية، ونسبوها إلى إذاعة «صوت العرب» وإلى «إذاعة القاهرة». وأذكر أن ميشيل كيلو جاء إلى اللاذقية وكلف نفسه مراجعة جريدة الأهرام فلم يجد أثراً لهذه الشهادة. إنها ملفقة، لفقتها جهة استخبارية في سورية بشكل يجعل جميع الناصريين في سورية يتكفلون هم بإذاعتها بسرور لأنها تبرهن على أن عبد الناصر لم يكن مذنباً، إنما المذنب هو البيروقراطية العسكرية. وهذا تهريج وديماغوجيا تماماً مثل الكلام الذي راج بعد حرب تشرين الأول/أكتوبر 1973 والذي كان يقول إن الجيش المصري لو تابع سيره إلى غزة لكان انتصر، والمعروف أن العقبة الرئيسة هي المضائق في سيناء مثل المتلا والجدي.

أحد أساتذة الاقتصاد في جامعة حلب، وهو من متخرجي إحدى جامعات بلجيكا، قال لي إنه التقى البروفسر أبيل، وهو من خيرة من درس تاريخ العرب، وكان أستاذاً في جامعة بروكسل بين عامي 1945 و1985، قال للأستاذ السوري الذي كان طالباً آنذاك: لي عندكم وصية هي دراسة مسيرة الجفاف في بلادكم، لأن انتهاء العصر الجليدي في الألف العاشر

قبل الميلاد جعل الشرق الأدنى وسورية بالتحديد المنطقة المؤهلة لتطورات ستؤدي بعد ألفي سنة إلى قيام القرى الأولى، واختراع الزراعة ورعي الحيوان وتكاثر الإنسان وظهور الإنسان العاقل وقيام أول وطن حقيقي في القرى الريفية. والسؤال هو: هل استمرت مسيرة الجفاف؟ ويبدو أن الجواب هو نعم. كنا نقول إن سورية بلغة الذروة في العصر الروماني، لكن في العصر البيزنطي بدأ عدد السكان بالانخفاض وكان ذلك ثمن التوسع الزراعي في العصر الروماني، إذ كان للطبيعة ردة فعل على «طحشة الإنسان»، الأمر الذي جعل عدد سكان سوريا الكبرى ينخفض في 300 عام من الحكم العثماني (بين عامي 1500 و 1800) إلى أن بلغ مليون و 200 ألف نسمة. وانخفض عدد سكان مصر بالتدريج حتى وصل في عام 1800 إلى مليونين أو مليونين ونصف المليون.

بخصوص شهادة عبد الناصر، أنا أخالف أي محاولة لإلغاء تحميل عبد الناصر المسؤولية الشخصية عن حرب 1967. وكل إلغاء هو افتئات على عبد الناصر وتحويله إلى مومياء وقتله بصفته رجل تاريخ، أو تحويله إلى ملاك يسبح فوق الدنيا. لا ضباط الطيران ولا عبد الحكيم عامر برّأوا عبد الناصر، وعبد الناصر لم يبرئ نفسه، بل قال في خطاب الاستقالة: أنا مسؤول، هذه ليست براعة تكتيكية، وحين قال: «في هذه الساعات العصيبة أنا معكم وأرجو أن تكونوا معي» ثار الشعب لتثبيت عبد الناصر، ولم يكن زكريا محيي الدين أو غيره مستعداً للحلول في مكانه. لكن حين يقول عبد الناصر إنه أخطأ فالجمهور البسيط أسلم حساً ووعياً من الكوادر، وهذا الجمهور البسيط أحب عبد الناصر لأنه اعترف بمسؤوليته. في حرب تشرين الأول/أكتوبر 1973 كان خرق الدفرسوار عملية كبيرة وناجحة لإسرائيل. الإسرائيليون عبروا هم أيضاً وتقدموا إلى الكيلو 101 وطوّقوا الإسماعيلية. أفترض نفسي رئيساً للأركان أو رئيساً لمصر، ولأفترض أن قائد الجيش سألني: هل يمكن أن يخرق الإسرائيليون الجبهة جواً؟ الفوري هو نعم. وإذا سألني بعد ذلك أين يمكن أن يكون الخرق، أقول لهم هاتوا الخريطة، الدفرسوار مستنقع من الصعب أن يخترقوه. لكن يجب وضع خطط للاحتتمالات كلها بما فيها الدفرسوار. إذا كان

عقل العرب لا يستوعب فكرة الاحتمالات فمعنى ذلك أنه لا يستطيع تجاوز علم الحساب العادي.

في آخر أيام عبد الناصر بدأ الكلام على الحل السلمي. آنذاك قلت إن عبد الناصر والاتحاد السوفياتي أيّدا مع أغلبية الأمم المتحدة القرار 242 الذي يعني في نهاية المطاف انسحاب إسرائيل من الأراضي التي احتلتها في حرب حزيران/ يونيو 1967 وقبول العرب عدم العودة إلى حدود التقسيم في عام 1947. يجب أن يُقرأ القرار بمجموعه، وجوهره هو عدم جواز احتلال دولة أراضي دولة أخرى. وإذا كان ثمة تعديل في الحدود فيجب أن يكون متبادلاً. تأخذ إسرائيل بضعة كيلومترات مربعة من هنا لتعطي بضعة كيلومترات مربعة هناك. هل كان الحل السلمي ممكناً؟ محسن إبراهيم ونايف حواتمة كانا يشران بالحل السلمي، ويندبان حظ العرب لأن الحل السلمي يعني الاستسلام والانكسار والخيانة، وإذاعة بيروت كانت تقول الأمر نفسه. إنه تشخيص واحد عند أقصى اليسار وعند النظام اللبناني اليميني. أما نحن فرأينا أن الحل السلمي لن يأتي أبداً، لأن إسرائيل لن تتراجع، والعرب عاجزون عن فرض التراجع على إسرائيل والقبول بحدود 1967. واحتمال الحرب كان 99 في المئة، بينما احتمال الحل السلمي كان 1 في المئة. وفي إحدى المرات كنت وياسين الحافظ نتجادل في هذا الموضوع، فقال ما معناه أن 1 في المئة تعني صفر في المئة، فقلت: لا، إن 1 في المئة هو مفتاح 99 في المئة، والذهن الخالي من 1 في المئة غير قادر على مواجهة 99 في المئة، لأنه سيسير بعقل مثل الصخور؛ لا سياسة ولا دبلوماسية ولا «بلوط». وفي أواخر عام 1969 جاءني اثنان من الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين وقالوا: نحن في الجبهة الشعبية تبّينا الماركسية اللينينية، و«فتح» لم تبّن الماركسية اللينينية، فهل تعتقد أن تصرفنا صحيح؟ قلت: لا، تصرفكم ليس صحيحاً. الصحيح أن تدرسوا الماركسية اللينينية لا أن تبّنوها، تبّنيها يعني عدم دراستها، وتبّنيها يعني في الحقيقة طيرانكم فوق الواقع وفوق شعوبكم. لأن كل القصص اليوم، الأيديولوجية والنظرية والفلسفية، عبارة عن شعر ومزاودات. هل تعرف كيف صار هؤلاء ماركسيين؟ حواتمة ماركسي، وجيرار شاليان كتب كتاباً عن المقاومة الفلسطينية وجعل

حواتمة وجماعته ماركسيين، وهاجم الجبهة الشعبية، لكن في الطبعة العربية للكتاب أضيفت ورقة مستقلة تذكر أن الجبهة الشعبية هي منظمة ماركسية أيضًا. ويبدو أن الجبهة الشعبية التقت شاليان وناقشته وبرهنت له أنها هي حزب الطبقة العاملة وماركسية ولينينية. والكتاب «شغلة» عجيبة جدًا جدًا، وأعتقد أن لا أحد في الجبهة الشعبية أو الجبهة الديمقراطية لا يضحك من تلك الفترة. نعود إلى الحل السلمي، فبعد سنتين من وفاة عبد الناصر سمعت أن عبد الناصر قال الكلام نفسه لأكثر من مسؤول فلسطيني وغير فلسطيني، أي إن احتمال الحل السلمي 1 في المئة. فقيل لي: هل يتصل بك؟ يمكن أن يكون كلامي قد وصل إليه. وحتى لو لم يصل كلامي إليه، يجب أن يكون لدينا ألف إنسان يفكرون بالطريقة نفسها. لو أن الإسرائيليين حاربوا استنادًا إلى قوانين ستالين، لكانت إسرائيل قد هُزمت منذ زمن بعيد وهُزمت الحركة الصهيونية.

• لتكلم على أيلول الأسود؟

- نشرت كتابًا بعنوان المقاومة الفلسطينية والموقف الراهن اتهمت فيه المقاومة الفلسطينية بالسير وراء نايف حواتمة والجبهة الديمقراطية وليس وراء «فتح»، أي إن الأقلية سَيرت الأكثرية خلفها. وثمة أسباب عدة دفعتني إلى كتابة هذا الكتاب. كتابي نقد الفكر المقاوم: نظرية العفوية أو عفوية النظرية في العمل الفدائي الذي كان ردًا تفصيليًا على كتيب من أربعين صفحة صادر عن المكتب السياسي للجبهة الشعبية الديمقراطية لتحرير فلسطين، قلت إن فلسطين استثناء والثورة فيها استثناء. في روسيا 1917 وفي فرنسا 1789 كان السكان هم قوة الثورة، لكن، في فلسطين، فإن أكثرية الناس غير مرشحين لأن يكونوا قوة للثورة، فالأكثرية هم من اليهود. ولا يرفع أحد لواء ماتسين ويسار أممي وأوري أفنيري، وهذا كله يشكل 1 في المئة من المجتمع الإسرائيلي، و99 في المئة وإن اختلفوا، متفقون على الدفاع عن إسرائيل. وقلت: أتم تستخدمون كلمة الثورة الفلسطينية كأنها مثل الثورة الصينية أو الثورة الروسية أو الثورة المصرية أو الثورة الأميركية. عندما نقول «ثورة» فذلك يعني أن أغلبية الشعب في فلسطين، يهودًا وعربًا، يؤيدون الثورة. لكن الأغلبية لا تؤيد الثورة. هنا

أعرج على صادق جلال العظم الذي يريد تحرير فلسطين كلها وتوحيدها. ثم إن الحل السوفياتي يعني حق تقرير المصير، أي حق الانفصال لليهود. طيب، اليهود منفصلون. لماذا إذا تريد توحيد فلسطين ثم تعطيهم حق الانفصال؟ توقعت أن يقول العظم في كتابه النقد الذاتي بعد الهزيمة إن الشخصية الفدائية هي المثال الحالي للشخصية الفهلوية، وإذ به يتكلم على حرب التحرير الشعبية، ويتهي إلى موقف متردد. لم يتبن حرب التحرير الشعبية. حرب ضد من؟ وهو ضد الإمبريالية الأميركية. حرب التحرير الشعبية في فلسطين ضد إسرائيل. العرب يريدون حرب تحرير شعبية ضد المجتمع اليهودي الإسرائيلي والهستدروت والجيش والاستخبارات الإسرائيلية والدولة الإسرائيلية؟ أنتم مخطئون. وضع فلسطين ليس مثل الاحتلال الألماني لفرنسا، وليس مثل وضع أميركا في فيتنام. أضاف صادق جلال العظم فقرة في الكتاب هي عبارة عن رد على محمد كشلي، ويبدو أن محمد كشلي وغيره في صحافة الجبهة الشعبية الديمقراطية والقومية العربية واليساريين الماركسيين اللينينيين، اتهموا صادق جلال العظم بأنه لا يؤيد حرب التحرير الشعبية، فردّ صادق جلال العظم وأكد أنه يؤيد حرب التحرير الشعبية. يعني لف ودار وأذعن للابتزاز وانحرف عن جادة الصواب. نعود إلى كتابي نقد الفكر المقاوم الذي انتقدت فيه فرحة إغلاق قناة السويس وقلت إن أكثر المتضررين هم رفاقكم في جمهورية اليمن الشعبية الديمقراطية. ومع صدور الكتاب كتب ناجي علوش مقالة طويلة ضد نايف حواتمة واستشهد بي خمس أو ست مرات واستعمل كتابي نقد الفكر المقاوم في سلاح بيد القومية الثورية العلوشية ضد الأممية الثورية الحواتمية. هذا غير معقول! أنا في كتاب نقد الفكر المقاوم بدأت بنقد مصطلح الثورة الفلسطينية، لكن ناجي علوش تحدث أمام آخرين عني قائلاً: الياس مرقص ليس هو المعلم فحسب، بل هو الأب وهو القائد وهو المعلم. أنا قلت: يا ناجي إنك لم تفهم أن كتابي هذا ضدك؟ البارحة مدحتكم أنت والعفيف الأخضر وبسام طيبي لأنكم لم تتركوا لدي مجالاً للشك في أن أفكاركم غير أفكاره، وأفكاره غير أفكاركم، وأن الأفكار تنزل إلى السوق فيشتري منها من يشاء ما يشاء. إن موقفه كله يخالف هذه الموجه الرهيبة التي اتخذت شكل قومي عربي وشكل

أممي أو على طريقة نايف حواتمة أو على طريقة صادق جلال العظم. أذكر صديقي سعيد حمامي، الذي التقيته في أوائل أيلول/ سبتمبر 1970، فقال لي: أنا فهمت موقفك سلفاً قبل أن تكتب نقد الفكر المقاوم. عرفت موقفك من المقاومة من كتاب نظرية الحزب عند لينين. ناجي علوش لا يقرأ لي سطرًا، لكنه بعد صدور كتابي ضد نايف حواتمة قرأ الكتاب واستغله. طبعًا ناجي علوش «في متلو كثير». في حياتي لم أر حركة ثورية عندها هذا الكم من الجرائد ومن المكاتب في العالم ومن المال. وإذا كان جورج حبش أو غيره كلما رأى صورته في اللوموند أو اللوموند ديبلوماتيك يتنفخ، فهذه مصيبة. ماو تسي تونغ لم يعرف أحد صورته في العالم وكان يحكم 50 مليون إنسان في وسط الصين في عام 1935. قلت لهم: يا جماعة ليست الأمور هكذا. ثمة كثير من القوى في العالم «تنفخكم»، إما كي تسقطكم، أو لأن أناسًا في باريس «مفلوقون» من النظام الرأسمالي والإمبريالي والبرجوازي ويريدون أناسًا في أفريقيا أو آسيا أو فانون أو فدائيي فلسطين لتجديد العالم من طريق العالم الثالث أو فيتنام. هذه كانت خلفيات صدور كتابي المقاومة الفلسطينية والموقف الراهن، ومُنِع الكتاب آنذاك في سورية، لكن بعد 10 سنوات وافقوا عليه وانتشر فيها. ثم تابعت عملي في الترجمة، وفي عام 1979 قدمت إلى بيروت واشتركت في ذكرى ياسين الحافظ وكتبت مقالة عنه بعنوان «ياسين مفكرًا ومناضلًا»، وأذكر أن شخصًا من شتورة قال لي إنه لم يفهم شيئًا من مقالتي في القراءة الأولى، لكن، في القراءة الثانية قال إن المقالة من أجمل ما قرأ في حياته. وأحد الأشخاص من اللاذقية سجل الخطبة ونشرها في جريدة السفير وفي جريدة الثورة العربية.

وصلت إلى بيروت في خضم مأساة مرض ياسين ووفاته، وهزنتي وفاته أكثر من الجميع. وحتى اليوم أتذكر فصول شراكتي مع ياسين منذ عام 1953 في أواخر عهد الشيشكلي. الحزب الشيوعي كان ضد انقلاب الشيشكلي. لكن خط قيادة الحزب الشيوعي في تلك اللحظة يختلف عن موقف الطلاب الشيوعيين في حلب وغير حلب الذين تظاهروا ضد الشيشكلي. موقف القيادة كان يقول إن الشيشكلي وطني ولم يسلم أي قاعدة للأميركيين. وإن مؤتمر

حمص للمعارضة يمكن أن يكون بتدبير إنكليزي - هاشمي. وكان يوسف فيصل بعد سقوط الشيشكلي بشهرين يقول إن الشيشكلي أكثر وطنية من الحكم الجديد. خالد بكداش كان يعتبر الشيشكلي من البرجوازية الوطنية، أما مؤتمر حمص فضم الإقطاعيين والبرجوازيين الهاشميين ورجال الاستعمار. الشيشكلي ليس عميلًا، بل قام بإصلاحات في داخل سورية، ولديه اتجاه تقدمي ووطني. ربما يكون معاديًا للديمقراطية من دون أن يكون عميلًا لأميركا أو لإنكلترا. إن الذي اتخذ موقفًا صادمًا من تلك الأحداث في شباط/ فبراير 1954، أي يوم سقوط الشيشكلي، هو ياسين الحافظ. قال لي ياسين الحافظ: يا الياس أنا أعرف بعض الضباط الذين قاموا بالانقلاب، وذكر مصطفى حمدون وجاسم علوان الديري، وذكر آخرين، وهم ضباط وطنيون لا يمكن أن يكونوا عملاء لإنكلترا أو للعراق. ياسين كان واضح الموقف وصادقًا. آنذاك جاء إلى حمص العقيد محمد صفا، وكان من جماعة نوري السعيد والعراق والهاشميين، ويريد أن يعقد تحالفًا مع الشيشكلي، ثم أرسلوه إلى العراق. وروى لي نصوح الغفري، مرشح الحزب الشيوعي في دمشق في زمن أديب الشيشكلي وهو من المساجين الشيوعيين القلائل الذين بقوا في السجن بعد سقوط الشيشكلي، وكنا نشرب في مطعم النورماندي في عام 1954، أن عبد الحق شحادة أو حسين حدة طلبوا وهم في السجن أن يلتقوا عدنان المالكي وكان سجينًا، كي يتفاهموا معه ضد الإنكليز والعراق. وإذا برئيس السجن يجيبهم أنه أطلق سراحه. عندئذ، عرضوا على نصوح الغفري عضو القيادة المركزية ومرشح الحزب الشيوعي أن يتفاهموا مع الاتحاد السوفياتي ضد مشروع الهلال الخصيب والأميركيين. ياسين الحافظ كان منفتحًا جدًا وغير متعصب، ولا يتسرع في الحكم ليقول هذا انقلاب إنكليزي وذلك عراقي ... إلخ. ومن هنا تفوّق ياسين على الحزب الشيوعي وقيادة الحزب الشيوعي. كانوا في حزب البعث يقولون: جلال السيد وصلاح البيطار مع العراق، وميشيل عفلق ووهيب الغانم ضد العراق. وبعد عشر سنوات من وقوع هذه الأحداث سألت ياسين: هل إن جلال السيد عميل إنكليزي؟ قال لي: أعوذ بالله؛ فكان منصفًا ولا يحب هذه الاتهامات الرخيصة. ورغب في تأسيس حزب في عام 1962، ولو أنه أسس حزبًا جديدًا

مع عبد الكريم زهور وجمال الأتاسي والياس مرقص لُكُنّا تفاديننا العودة المتسارعة إلى قيادة مجلس الثورة وإلى حزب البعث وقادته من جمال الأتاسي وعبد الكريم زهور وياسين الحافظ. ثم لم يلبث جمال وعبد الكريم أن تركا الحكومة وبقي ياسين في الحزب وفي رئاسة تحرير جريدة البعث. لو أسسنا هذا الحزب لاستقطبنا جماهير كبيرة في سورية.

لكننا، نحن الأربعة نجتمع يوميًا بشكل مغلق ونظامي ونتدارس كل شيء، ونعمل «بلا تفورم» ونضم الناس على أساس «البلا تفورم»، وربما فعلنا كثيرًا من الأمور. من خلال معرفتي بياسين وجمال وعبد الكريم أستطيع القول إن هذه الشروط متوافرة لدينا مثل حب الشعب وحب الإنسان المتوافرين لدى جمال الأتاسي بالتحديد، واللاديماغوجيا كانت قاسمًا مشتركًا بيننا كلنا. وهذه المجموعة من أطيب الناس. جمال الأتاسي مثلاً متأثر بالشخصانية والتحليل النفسي وفرويد وجان بول سارتر. أما أنا فكنت بعيدًا من هذا الكلام. لكن ياسين لطيف جدًا، أما عبد الكريم زهور فهو رجل له طابع شعبي كبير، وقد يكون ثمة قاسم مشترك سلبي بيني وبين ياسين هو أننا نفقد الصبر أحيانًا.

أسس ياسين دار الحقيقة مع رياض رعد وهشام عبدو وآخرين في بيروت، وأسس حزب العمال الثوري العربي الأتني علفلي في عام 1964. لكن في عام 1965 انقسم أعضاء الحزب على بعضهم: حمود الشوفي وياسين الحافظ. أما جمال الأتاسي الذي انضم منذ البداية إلى الاتحاد الاشتراكي العربي وياسين الذي أسس حزب العمال الثوري اتفاقا على تركي خارج الحزب بسبب ميلي إلى عدم الانضمام إلى أي حزب.

أسس ياسين الحافظ إذًا في عام 1964 حزب العمال الثوري العربي. وكان ياسين الحافظ وجورج طرابيشي كتبا وثيقة أيديولوجية سمّيتها أنا وياسين «الكتاب الأزرق» لأن الغلاف كان لونه أزرق. قرأت الوثيقة بتأنٍ قبل أن تطبع وكتبت ملاحظاتي عليها، وهي عشر ملاحظات، ذكرت في أول ملاحظة أنهم أكثر من تكرار مقولة «البرجوازية الصغيرة»، وشنوا حملة عليها وفسروا أمورًا كثيرة بسيطرة البرجوازية الصغيرة ومطامع البرجوازية الصغيرة، وكانوا،

بالطبع يتحدثون باسم الطبقة العاملة. يا جماعة هل تعلمون أن البرجوازية الصغيرة هي أكثرية سكان سورية. وافقني ياسين على الفور، وظاهرًا وافقني جورج طرابيشي، وقالوا لي: ما الحل؟ أنجزنا الوثيقة ويجب نشرها. فكتبت لهم نوعًا من الحيلة وهي التمييز بين البرجوازية الصغيرة باعتبارها مشروع طبقة، والبرجوازية الصغيرة باعتبارها الجماهير.

بعد شهر، عندما جاءني الكتاب مطبوعًا، لاحظت أن ملاحظتي التي سمّيتها حيلة وُضعت كهامش في الصفحة الأولى، وقد أزعجني كثيرًا مثل هذا الموقف.

برهان غليون هاجم ياسين الحافظ في قصة البرجوازية الصغيرة، وذكر أن هناك طوائف ومسائل كثيرة لا تستوعبها مقولة البرجوازية الصغيرة. وهذا الكلام من برهان صحيح، وياسين غير موقفه في سبعينيات القرن العشرين، وصار أكثر إصرارًا على مقولة الثقافة ومقولة العقل. ثم في مرحلة ثانية كان خلافي مع ياسين على تقويم كتاب العروي العرب والفكر التاريخي. ولاحظت بعد وفاة ياسين أن الشباب الذين كانوا معه وكانوا أكثر تطرفًا منه. وأتذكر أن سلوى (أم هيثم) زوجة ياسين أسمعني شريطًا مسجلًا لمناقشات عن الدين دارت بين ياسين وبعض الرفاق في اجتماع للحزب، وكان واضحًا الخلاف بينه وبينهم. ياسين وقف ضد تطرفهم.

أنا لا أقبل من يكون موقفه الفكري والنظري كله قائمًا على ردة فعل على المشايخ. ربما لأنني لم أترب في بيئة تحت سلطة المشايخ، لذلك ليس لدي ردة الفعل هذه. لا يمكن الإنسان أن يبنّي موقفًا على ردة فعل ضد المجتمع التقليدي والأيدولوجيا التقليدية والمشيخ وتربية المشايخ والذين يزكون ويزعمون ويتاجرون بالدين.

• هل كان لجورج طرابيشي شأن في هذه المسألة الفكرية؟

- جورج طرابيشي إنسان جيد، ليته يكتب سيرة ذاتية نقدية يحكي فيها ما يقوله شفويًا. هو شاب نابغة، ربما كان الأول في الفلسفة، وإذ به في العشرين

يدحض الماركسية من أساسها ويُظهر سيمون دي بوفوار. أمِن جان بول سارتر إلى الماركسية؟ هذا مستحيل. أفضل أن تأتي من ستالين إلى الماركسية، وكانت نصيحتي له أن يدرس ستالين أولاً ثم بعد ذلك يمكن نقده والانتقال إلى الماركسية.

أول كتاب ترجمه جورج طرابيشي المثقفون لسيمون دي بوفوار، كان مترجمًا فاشلاً وارتكب أخطاء لها أول وليس لها آخر. في ما بعد تعلّم الترجمة. هذا الانكباب على الترجمة منذ البداية يعني أنه لا يعرف الثقافة. شاب غير دارس بشكل جيد، ولغته الفرنسية محدودة، أما دحض الماركسية بكتاب أو بمقالة فهذا أمر مضحك. سياسيًا بدأ حياته في البعث. ربما عمل رئيس إذاعة وكان عمره 24 عامًا، هذا كان في زمن أمين الحافظ، أي في عام 1964، ثم استقال. أتعرف على أي أساس ترك الحزب؟ استقال من الحزب لأنه اعتبر أمين الحافظ والقيادة السورية قد تساهلا مع عبد الناصر. وقلت له أنت تعمل في مجلة الوحدة وتبيعنني وحدوية؟ كيف هذا؟ ربما قال لي آنذاك نريد أن نعيش. لاحقًا طرح مسألة الحرية الجنسية والحب الحر، وأنا غير موافق. في ما بعد أراد أن يحل مسألة كارل ماركس مع الجزائر بشكل ديماغوجي عروبي. وأذكر في عام 1979 وكنت أسير معه ومع زوجته، وزوجته أفضل منه أحيانًا، ذكرت عبد الناصر، فلاحظت أنهما تعاطيا مع الأمر بهتكم. بعد ذلك سار مع عمر الحامدي بموال يقول إن الدول القطرية هي امتداد للاستعمار ويجب إلغاء الدول القطرية، وهذا كلام فارغ. وردّي كان: أنتم ضد الدول القطرية أم ضد الدولة كلها من الأساس؟

زارني في إحدى المرات، وراح يتحدث عن القومية العربية وأسف لأن التيار الإسلامي أكبر بكثير من التيار القومي العربي. متى سميت نفسي قوميًا عربيًا؟ أنا لست قوميًا عربيًا. أنا مع عبد الناصر، وأعتبر الناصرية أكثر عمقًا بكثير من فكرة القومية العربية. مع اعترافنا للفكرة القومية العربية (السورية اللبنانية الحجازية العراقية) بأنها فكرة عظيمة، والذين عملوا عليها في أوائل القرن العشرين فصاعدًا هم على رأسنا، ونحن نريد أن نوصلها إلى بطرس

البستاني. وأنا اعتبر أن مرحلة بطرس البستاني أغنى من المرحلة التي تلتها والتي تسيّست جدًا. ويمكن رجل مثل بطرس البستاني أن يكون أكثر قدرة على التفاهم مع المصريين أو مع الجزائريين والتونسيين من ساطع الحصري ومن ميشيل عفلق، ولا يمكن أن أفهم النهضة العربية من دون الإمام محمد عبده والكواكبي وقاسم أمين. أما جورج طرايشي فهو لا يعتبر نفسه فيلسوفًا كبيرًا. وقال لي مرة إنه لا يعرف الفلسفة كثيرًا. لكنه في اليوم الثاني تكلم أمام ندوة «العقلانية العربية، واقع وآفاق» كأنه فيلسوف كبير. قبل يوم كنت تزعم أنك لا تعرف الفلسفة وإذا بك في اليوم التالي تصبح فيلسوفًا! ويبدو لي أن جورج طرايشي لا يقرأ كتابًا إلا ليرجمه. ومهما يكن الأمر فإن جورج طرايشي كان شابًا نابغة ولا يزال مثقفًا قادرًا على العطاء.

• ابتعدت عن صديقيك ياسين الحافظ وجمال الأناسي وآخرين. لماذا؟

- ابتعاد من نوع طبيعي لأنني أعيش في اللاذقية بينما جمال وياسين وعبد الكريم زهور يعيشون في دمشق. ثم جاء ياسين إلى بيروت. واختلقت مع ياسين في شأن العروي. وأعتقد أن هذا الخلاف كان مدعاة للنقاش والتعمق. طبعًا كنا جميعًا في لجة اليأس بعد هزيمة حزيران/يونيو 1967، ثم ظهر المد اليساري والمد الفلسطيني والأحزاب الشيوعية الجديدة وغيرها. لكن هذه «الفوشة والهوشة» ربما يجب أن ننظر إليها على أنها تعويض عن اليأس، وهروب من شعور اليأس عند كثيرين، وتحولت إلى تيار من الشباب فاقد الصبر. والعاطفة الثورية الجامحة تستطيع أن تتسع لتضم عشرات الملايين من الناس، وفقدان الصبر يتحول أحيانًا إلى تيار يضم عشرات الملايين. وهذا شيء خطير، وأنا أعتز بأنني كنت أقول في بيروت وفي اللاذقية وفي كل مكان إن الوعي لا يعني التسخين، بل إن الوعي عكس التسخين في بعض الحالات. التيار الثوري الجامح اتخذ بعد لينين في روسيا السوفياتية شكلين: شكل معتدل تمثل في بوخارين، وهو الأمين لخطط لينين، وتيار جامح غير معقول، ومستعد أن يحقق الاشتراكية فورًا، وأن يُحول روسيا إلى الاشتراكية بالأسلوب العسكري بواسطة حزب هو مجرد آلة بيروقراطية تنفيذية مستعدة للتضحية،

ومستعدة في الوقت نفسه، للقتل. وهذا التيار تمثل في تروتسكي وستالين الذي انتصر في نهاية المطاف. إن الذي شارك في الحرب الأهلية، الحرب ضد الفلاحين، وذهب نحو عشرة ملايين قتيل فيها ودُمرت الزراعة السوفياتية، ومقابل ذلك أعلن النصر في الصناعة، وأعلن نصرًا كاذبًا في الزراعة. النصر في الصناعة صحيح جزئيًا، لكن الأثمان كانت باهظة. وهنا ظهرت نظريات عاشت أربعين سنة واستمرت في عهد خروشوف وفي زمن بريجنيف، وروجت مزاعم تقول: لولا الستالينية والانضباط الستاليني والكولخوزية والصناعة الثقيلة لهُزمت ألمانيا روسيا. وأنا لا اعتقد صحة ذلك. أنا أعتقد أن روسيا كانت قادرة على مقاومة هتلر والانتصار عليه مع الحلفاء الغربيين، أكان ذلك تحت قيادة بوخارين أم تحت قيادة الماريشال توخاتشفسكي أم تحت قيادة الجيش الروسي، وبوجود الغولاغ. وعلى العكس من ذلك نعلم أن الذين تعاونوا مع الألمان كانوا أكثر عددًا مما كنا نظن، والجنرال فلاسوف الذي تعاون مع الألمان لم يكن ضابطًا قيصرًا، بل كان ابن العهد السوفياتي. وقبل استسلامه للألمان وتعاونهم معهم بثلاثة أيام وصل إليه قرار ستالين ترقية إلى رتبة جنرال. لكن في اللحظة الأخيرة شعر أنه ضحية هو وجماعته، وأنهم متروكون للنفاء، لأن ستالين رفض اقتراح فلاسوف الانسحاب إلى موسكو. ونحن روجنا دعاية تقول إن فلاسوف قيصري، وهذا غير صحيح. والتعاون مع الاحتلال الألماني كان كبيرًا في أوكرانيا وروسيا، واكتشفنا أن المجازر الستالينية في بيلاروسيا قبل هجوم الألمان، أي في عامي 1937 و1939، كانت أكبر مما هو معروف، وهو ما كشفه سولجنتسين في كتابه أرخبيل الغولاغ. كانت موجة جنون رهيبية.

• لم تتكلم، بالتفصيل على الابتعاد الموقت عن ياسين الحافظ وباقي الأصدقاء؟

- تلاحظ من انحرافي عن السؤال كم كنت مهتمًا بأخبار الاتحاد السوفياتي والتجربة السوفياتية. حين أقرأ الكتابات الجديدة أكاد أرى أن كل شيء في تاريخ روسيا في القرن التاسع عشر، وفي تاريخ الإبتليجنسيا الروسية وفي تاريخ اللينينية وفي تاريخ الستالينية وتاريخ الاتحاد السوفياتي له أهمية

وفائدة مباشرة لنا نحن العرب. وعلى سبيل المثال أهمل الروس منذ نهاية القرن التاسع عشرة فكرة الحرية وتحدثوا عن الإرادة، وهذه ميزة عربية واضحة ولا سيما في الجناح الثوري من عصر النهضة وفي العصر الذي تلا عصر النهضة، هذا الموقف له جذور في الفلسفة الألمانية، لدى هيغل وشيلي، وله أصول في اللغة الروسية ولدينا أيضًا. نحن العرب مثل هذا الأمر:

إذا الشعب يوما أراد الحياة فلا بد أن يستجيب القدر
ولا بدّ ليل أن ينجلي ولا بدّ للقيد أن ينكسر

فالحرية لدينا تكسير قيد وتحقيق إرادة الشعب أو :

لا تلم كفي إذا السيف نبا صحّ مني العزم والدهر أبى

لاحظ كلمة العزم. وأعتقد أن هناك زعماء ومفكرين عربيًا يعتقدون أن الثورات في تاريخ الصين فشلت، وفشلت ثورة الشعب في مصر الفرعونية قبل 4000 سنة لأن الإرادة الكافية والعزم الكافي لم يكونا كافيين، أو لأن عملاء أو متعاضسين مترددين كانوا موجودين في صفوف الشعب. هذا كله كلام فارغ. فالحرية في هذا التصور ليس لها علاقة بالتاريخ، وكأن البشر ليس همهم الأول إنتاج وجودهم ومعيشتهم بل همهم الأساس الثورة والعدالة.

إن تاريخ البشر الطويل يتلخص في عبيد يسعون لتحسين أحوال العبودية، وربما سعوا في إحدى المراحل إلى الانتقال من العبودية إلى الحرية. يقولون: حرية النقد، ويشترطون أن يكون النقد بئاء، وهذا يعني عدم وجود حرية نقد ما هذا؟ النقد معناه الهدم، ومعناه أن أزيح الخطأ، وأن أهدم شيئًا مبنياً.

ماذا يعني أن يكون شرط النقد ألا يكون هدامًا: هذا كلام فارغ. نقد بئاء؟ البئاء ألغى النقد. ديمقراطية شعبية؟ الشعبية ألغت الديمقراطية. أمة عربية؟ العربية ألغت الأمة. لغة عربية؟ أنا لا أراها لغة. اللغة يجب أن تكون مرتبطة بالفكر وتلبي حاجات التفكير الفلسفي الأساسي عند الإنسان وإلا لا معنى لها أبدًا. ليست مشكلة أن نترجم مصطلحات علم الحيوان وعلم الحشرات

وعلم الفراشات من اللاتينية أو الإنكليزية أو لا نترجمها. أنا أقول لا تترجمونها أبداً، بل تناولوها كما هي أكانت لاتينية أم إنكليزية ولو بلغ عددها 500 ألف مصطلح، فهذا لن يؤثر 1 في المئة في طبيعة اللغة العربية.

هناك أناس يُحذّرون من وضع الاسم قبل الفعل، لأن الجملة العربية، بحسب هؤلاء، هي الجملة الفعلية. وهذا غلط، وليس له أي معنى على الإطلاق. ثم الجملة الاسمية هي جملة العلم وجملة المعرفة النظرية. «الأرض تدور حول نفسها وحول الشمس». لا يمكن أن أقول: «تدور الأرض حول نفسها وحول الشمس».

● لتوقف عند حدثين: انقلاب عام 1965، وحركة 23 شباط/فبراير 1966.

- في شأن انقلاب هوارى بومدين في صيف 1965 (19 جوان 1965) كان هناك جناح يساري في عهد بن بلّة، له شأن في الانقلاب على أحمد بن بلّة. وكان واضحاً أن بومدين سيضرب الجناح اليساري هذا. آنذاك في وسط اللاذقية نزل إبراهيم ماخوس من سيارته، ووقف مع صديقين من أصول بعثية وتكلم بسخط ضد العسكر قائلاً: إن بومدين عسكري، والعسكر يتزايد نفوذهم باطراد. وفي اليوم التالي أصدرت القيادة القطرية بياناً أذيع في الإذاعة يؤيد انقلاب بومدين، وعلى البيان توقيع القيادة القطرية وتوقيع ماخوس، وفي ما بعد حدث انقلاب 23 شباط/فبراير 1966.

في عام 1967 سألت شاباً من حركة القوميين العرب من اللاذقية: لماذا وقفتم في البداية ضد بومدين واتهمتموه مع وزير الخارجية الجديد عبد العزيز بوتفليقة بالعمالة لأميركا؟ قال لي: لقد نقلنا موقف كوبا. وظلت جريدة الحرية على هذا الاتجاه تدافع عن محمد حربي وعن أحمد بن بلّة وتهاجم عبد العزيز بوتفليقة وبومدين وتتهمهما بالعمالة. غير أن هذا الشاب فسّر لي الموقف على حقيقته، فقال إن بومدين دعا أعضاء من الحركة، وقال لهم إن من الضروري تنشيط قضية فلسطين، ولا سيما أن «قوات العاصفة» التابعة لحركة «فتح» بدأت

العمل العسكري، وعرض عليهم السلاح كي ينشطوا في هذا الاتجاه، عندئذ بدلنا رأينا. فقلت له: تبين باكرًا أنه وطني وثورى وحليف للثورة العالمية، أليس كذلك؟ فقال: نعم. فقلت له: لو كنت مكانكم لاستتجبت أحد استنتاجين: إما أن بومدين وطني مع الثورة العالمية، أو أنه من رجال «تهوير» في قضية فلسطين، ومن رجال المزادة العربية والفلسطينية. لكنكم لم تروا هذا الاحتمال، فمشيتم في «الخط التهويري»⁽⁴⁾.

من المفيد الرجوع إلى مقالات أمين الأعرور في جريدة المحرر اللبنانية بعد حرب حزيران/ يونيو 1967، وإلى قصة السنينور ألونزو أو الرفيق ألونزو. الرفيق ألونزو كان مندوبًا لكوبا في بيروت، أي المسؤول عن السفارة، أو القائم بالأعمال. هذا الشخص راح يجمع أشخاصًا من القوميين العرب اليساريين ومن «منظمة الاشتراكيين اللبنانيين» عنده في المنزل. وكانت جلسات المناقشة تبدأ بالهجوم على البرجوازية الصغيرة. وبعد أيام تبين أن البرجوازية الصغيرة تعني، سياسيًا، مصر وتعني عبد الناصر. ولم يطل الأمر حتى علمنا أن ألونزو هذا صار في الولايات المتحدة الأميركية، وقالت كوبا إنه عميل. وبعد أيام نُشر في الصحافة المصرية تكذيب من السفارة الكويتية يقول إن ألونزو لم يكن سفيرًا. ليس مهمًا إن كان سفيرًا أو قائمًا بالأعمال أو سكرتيرًا أول. هذا كله كلام فارغ، المهم هو الحادثة التي رواها أمين الأعرور. هذا الرجل الكويتي هرب إلى أميركا في عام 1967. لقد ركض العرب نحو تحرير فلسطين ظاهريًا، لكنهم في الجوهر ركضوا نحو كمين.

أما عن انقلاب 23 شباط/ فبراير 1966 فأتمنى أن يكشف يفعيني بريماكوف في يوم من الأيام أسرار هذا الحدث، لأنه، كما يقال، كان أحد صناع هذا الانقلاب. وكان الاتحاد السوفياتي يكره صلاح البيطار، لأن هذا الأخير تغامز مع الصين في مقالات له، ولأنه يتكلم على القومية العربية، بينما خالد الجندي، كان آنذاك من أنصار 23 شباط، يتكلم على الاشتراكية العلمية. أنا شخصيًا أكره عبارة الاشتراكية العلمية التي لا أرى لها معنى إيجابيًا. أنا أفضل

(4) كلمة «تهوير» بالعامية الشامية تعني «تدهور» يُقال: «هُورَت السيارة» أي تدهورت (المحرر).

أن تقول هذا ماركسي أو لينيني. أما هذه الاشتراكية العلمية فلا أحبها وأعتقد أن هذا المصطلح سقط. وإذا كانت الاشتراكية العلمية هي ماركسية بريجنيف فأنا أريد أن أقول: يوجد من الواقعية والعقلانية والعلمية في كتاب توماس مور «يوتوبيا» أكثر بكثير مما يوجد في فلسفة ستالين وسواها.

• لتحدث عن مجلة الواقع وسفرك إلى بيروت؟

- أسسنا مجلة الواقع في بيروت في عام 1980، وصدر منها أربعة أعداد حين كنت المسؤول عنها عملياً. وكنا قد عقدنا ثلاث جلسات قبل الاتفاق على اسم المجلة، وكان الاسم من اقتراحي. وأعتقد أنها كانت مجلة مهمة، وتعبنا على كتابة الافتتاحية، لكنني حذفت منها أربعة أسطر حماية لي ولنا ممن يمكن أن يفسر هذه السطور بطريقة ما. قيل لها إنها ترعج الكتائب أو تستفزهم، أو تستفز بشير الجميل. خاتمة المقالة كانت كما يلي: « في سنة 1952 كان شعارنا عاشت القومية العربية وعاش لبنان. الآن سيكون شعارنا عاش لبنان وعاشت القومية العربية».

في المجلة ناقضنا التيار اليساري العالمي الذي كان يتصور أن الثورة العالمية والاتحاد السوفياتي واليسار العالمي ينمو ويصعد، وهو يسجل انتصارات في آسيا وأفريقيا وفي كل مكان. ورفضت هذا الكلام كله، وقلت إن الإمبريالية العالمية هي التي تقوى.

في تلك الفترة أتتني دعوة لحضور ندوة صغيرة وجهها إليّ من القاهرة شخصان ماركسيان هما إسماعيل صبري عبد الله (اقتصادي) وإبراهيم سعد الدين. وعندما وصلا إلى بيروت كان معهما محمد الجمل رئيس نقابة المحامين في مصر، وهو ناصري، ولطفي الخولي ومصطفى قباج من المغرب الذي تعرفت إليه آنذاك ومنح الصلح من لبنان وأنا. لم تكن الندوة مغلقة لأن كريم مروء حضر جانباً منها، وكان بين الحضور شيوعي سوداني طيب قادم من إنكلترا. استمرت الندوة يومين في غرفة صغيرة في فندق كارلتون، لكن لسوء الحظ لم تنشر أقوال الحاضرين في أي مكان.

قبل بداية الندوة مساءً زرت المصريين القادمين من القاهرة، فدعوني إلى العشاء في الفندق. وأذكر أن العشاء كان من دون خمر وأعجبني ذلك. لماذا كثيرون من المثقفين العرب يتصورون أن شرب الخمر أمر جيد وضروري؟ وكان موضوع الندوة «الديمقراطية والمشاركة الشعبية ووسائل الاتصال الجماهيري»، أي «ماس ميديا». وفي هذه الجلسة حول مائدة الطعام تكلموا على الديمقراطية، وقالوا لي إنهم عندما خرجوا من السجن وأصبحوا في مجلة الطليعة وصار إبراهيم سعد الدين رئيسًا لمعهد الاقتصاد الاشتراكي، ذهبوا ليسألوا الشعب والفلاح عن الديمقراطية، فاكتشفوا أن الفلاح لا يشكو من نقص الديمقراطية، الديمقراطية لديه تعني أن العملة أو ابن العملة صار لا يعتدي على بناتنا لأننا حينذاك سنشكوه إلى الاتحاد الاشتراكي. هذا جانب مهم من قضية الديمقراطية. كثيرون من المثقفين يتصورون أن الديمقراطية لهم أو للطبقة الوسطى. الديمقراطية تحتاج إلى قاعدة اجتماعية كبيرة. إذا لم نستطع أن نؤسس ديمقراطية تستند إلى قاعدة اجتماعية شعبية واسعة فستسقط بسرعة وتتحول إلى ليبرالية في بيئة بعيدة عن الليبرالية، وستنتهي الديمقراطية والليبرالية معًا. ولا ينفي ذلك الجانب الآخر وهو أن الديمقراطية تتضمن حقوق الإنسان وتعدد الأحزاب وسيطرة دولة الحق والقانون. ويجب تثبيت الديمقراطية بالمعنى الليبرالي الغربي، وأن نثبت إلى جانب ذلك مسألة القاعدة الاجتماعية الشعبية للديمقراطية.

سمعت، في هذا اللقاء، حديثًا ممتعًا، ولفنتي في الأحاديث التي دارت أن كلمة الواقع تكررت مرات عدة. وحين تكلمت قلت لهم أنا من أنصار «جذر ناقص واحد»، فسكت الجميع. لكن محمد الجمل قال لي: ماذا تريد أن تقول؟ إشرح ماذا تقصد بـ «جذر ناقص واحد»؟

قلت لهم: في إحدى المرات هاجم فريدريك أنغلز «الجذر ناقص واحد»، وقال إنه ليس موجودًا إلا في رأس بعض علماء الرياضيات. وهذه سقطة من أنغلز. إنها وضعانية تجريبية علماوية. وقد فهموا مني ضرورة عدم الإكثار من استخدام كلمة «واقع»، لأن السؤال الأبدي الذي أقامه الفلاسفة كان:

«ما هو الواقع؟». وبين هيغل وفيورباخ، وبين ماركس وفيورباخ خلاف على ما هو الواقع. وهذا ما كتبه في افتتاحية مجلة الواقع التي نشرت مقالات مترجمة مهمة جدًا ودراسات جيدة. هل كانت بيننا خلافات؟ طبعًا كانت الخلافات دائمة وكنت أحمل مسألة وجوب الخيار بين الديالكتيك والوضعية، بين الديالكتيك والعلمانية. كنت أتعارك وأنزعج ممن أسميهم السوربونيين مع حبي لهم وتقديري لمعرفتهم وعلمهم. كنت أشعر أحيانًا على صعيد الثقافة أن الواحد منهم ينال الدكتوراه في علم الاجتماع أو دكتوراه في الاقتصاد ولا يعرف التاريخ والجغرافيا.

في المجلة أصبحت مصححًا ومراجعًا لترجمات المجلة بما فيها الإنكليزية. العدد الخامس من المجلة لم يصدر لأن حرب حزيران/يونيو 1982 (الاجتياح الإسرائيلي للبنان) اندلعت. وكان في العدد ترجمة لمقالة بعنوان «اختفاء الأشياء في مادة كارل ماركس» لكاتب ماركسي هيغلي يدعى جاك دريدا.

• من أين حصلت على هذا المقالة؟

- من مجلة لاتونسي، وهي مجلة الفلسفة الصادرة عن الحزب الشيوعي الفرنسي. ففي أوائل عام 1982 مررت بباريس واشترت العدد من إحدى المكتبات. المقالة مهمة جدًا جدًا، وهي موجهة من ألفها إلى يائها ضدّ الوضعية الماركسية، وضد ترجمة جوزيف روال كتاب رأس المال إلى الفرنسية مع كشف أغلاط هذه الترجمة. في عام 1983 كنت في اللاذقية حين صدر العدد الخامس من مجلة الواقع من دون مقالة جاك دريدا، وكان هذا خطأ كبيرًا، وأسفت لأن يكون رفاقي في بيروت لم ينشروا هذه المقالة.

• أين هي هذه المقالة الآن؟

- لا أدري، ربما تلفت مسودات العدد الذي لم ينشر تحت القنابل وعدد المجلة الفرنسية الذي نُشرت فيه المقالة الأصلية ليس في حوزتي. أما ترجمة رأس المال إلى الفرنسية فيمكن أن نتحدث كثيرًا عنها. قرأت يومًا أن أغلاط المترجم الفرنسي في زمن ماركس كثيرة بمعيار فرنسا وليس بمعيارنا

نحن العرب، ومعظمها ينتسب إلى اتجاه واحد، الاتجاه الوضعاني العلموي. كل ما هو فلسفي ومبهم وهيغلي ولاهوتي شطبه المترجم الفرنسي. عبارة كارل ماركس عن دورة المال «المحسوس الذي هو فوق المحسوس» شطبها المترجم. ويقول جاك دريدا إنها مأخوذة من القاموس اللوثري. والدة كارل ماركس حين تنصّرت يبدو أنها انتقلت بالإيمان من دين إلى دين، وكانت قد اتخذت المسيحية اللوثرية بشكل جدي كما كانت جدية في شأن اليهودية قبل ذلك، بخلاف والده. الأم تقية، فكان الطفل أو الشاب كارل ماركس يسمع ترداد هذه العبارة من أمه، والعبارة وردت في اللاهوت اللوثري بخصوص عقيدة تحوّل الخمر والخبز إلى دم يسوع المسيح وجسده.

نحن نعرف أن في مجتمعنا كثيرًا من الناس يتصوّرون أن البروتستانتية تخلّت عن هذه العقيدة. هذه حماقة كبيرة. لوثر بشكل خاص لديه عقيدة ما يسمى «لبريزانس ريال»، أي الحضور الفعلي. الكاثوليك عندهم «لاترونس انستاتلاسيون»، أي إن جسد المسيح ودمه حاضرا في الخبز والخمر. ولوثر لم يقبل حتى من زفينغلي وكالفن أن يقال إن هذا جسدي هذا دمي، أي إن الخمر يعني دمي. لا، إنه مقيد بنص الكتاب المقدس الذي ورد فيه هذا جسدي إذاً هذا جسدي. كثيرون من الناس يقولون إن اللوثرية البروتستانتية حذفت الصور، غير أنني لم أر أنهم يدركون أهمية البروتستانتية في تأكيد الجوانية.

• لاحقًا العددان السابع والثامن من مجلة الواقع.

- صدرا وفيهما مقالات جيدة، وكنا نُصرّ على البعد العربي وعلى الأساس الفلسفي وإلا «ما يمشي الحال». الآن لو كانت المجلة لا تزال موجودة وأنا فيها لكنت أصدرت عددين عن البيريسترويكا، وكنت كتبت مقالة عن الأسس الروحية للبيريسترويكا السوفياتية، لأن هذا الموضوع غائب عن الوعي العربي اليوم. وأنا أنزعج عندما أرى الصحافة العربية في دول الخليج العربي تركز على وحدة ألمانيا التي لم يروا من بين تطورات السنوات الخمس الأخيرة كلها إلا وحدة ألمانيا. ما هذا الهاجس؟ حسناً، إصنعوا وحدة عربية إذاً. أفش عن الشيء الأكثر تكوّنًا وثباتًا، أي الأسس الروحية للبشرية وعن معنى الثقافة.

الثقافة تعني أن هناك مبدأً روحياً أعلى مني، ومبدأً ثقافياً أعلى مني، والثقافة بهذا المعنى تختلف عن فكرة الحضارة. الحضارة تعني العناصر المجمدة، مثل البنيات والعمارات والمساجد والقصور وأشياء كثيرة. لنصف إليها البيت في القرية. لماذا المساجد والقصور وحدها! الثقافة ليست شيئاً جامداً. الثقافة أمر يدعوك إلى الأمام وإلى أعلى. هنا فكرة الثقافة أكثر خلوصاً وديمومة من فكرة الحضارة. والثقافة وثيقة الارتباط بالأخلاق، والأخلاق وثيقة الارتباط بالثقافة. وإذا كنا نريد انتصار الفكر العلمي لدينا فيجب أن تتغير الثقافة. نحن لا ينقصنا الفكر العلمي، ينقصنا كل شيء في مستوى الدين والأخلاق والعادات والفن والطرائق الصوفية. فإذا قرأت تاريخ الفكر النظري اليوناني ستري أن أساس هذا التاريخ هو التحول. الأخويات الصوفية تحولت، الحقوق الجزائية تحولت، التصورات الدينية تحولت. وفي هذا التحول العام في اليونان ظهرت شجرة مميزة هي الفكر الفلسفي النظري اليوناني. والكتاب المفيد في هذا الميدان هو كتاب أصول الفكر اليوناني لجان بيار برنار الذي صدر بالعربية عن المؤسسة الجامعية للدراسات (مجد) في بيروت.

أنتقل الآن إلى مجلة الوحدة، وأريد أن أقول شيئاً ما عن بيروت. في بيروت اشتركت في ندوات عدة، منها ندوة «القومية العربية في الفكر والممارسة»، وندوة «القومية العربية والإسلام» التي عقدها مركز دراسات الوحدة العربية ومداخلاتي كلها موجودة في الكتاب الصادر عن المركز. واشتركت أيضاً في ندوة «العروبة والإسلام: علاقة جدلية»، وهي ندوة ناصر الرابعة التي نظمها الاتحاد الاشتراكي العربي وعبد الرحيم مراد وحسن صبرا. وهذه الندوة أعجبتني كثيراً وكانت مفيدة جداً. إن كلمة «علاقة جدلية» تعني عند ثلاثة أرباع المشاركين أنها «مخلوطة»، أي عروبة وإسلام. لذلك امتدحت كثيراً موقف الشيخ صبحي الصالح الذي قدم عرضاً بعنوان «الإسلام والعروبة بين مدينة الله ومدينة الإنسان»، وبدأ كلامه بالقول إن من البديهي أن الإسلام غير العروبة، والعروبة غير الإسلام. وفي النقاش أيد العلمانية وحذر من أن يصبح موقف المسلمين ردة فعل على موقف المنطقة الشرقية (المسيحية) من بيروت. وإذا كان هؤلاء مع العلمانية فنقف نحن ضد العلمانية. وأكد فكرة

الحضارة العالمية والثقافة العالمية، وأن عبارة جمال الدين الأفغاني «شتان ما بين الإسلام والمسلمين» لا تُعبّر بشكل كافٍ عن مدى التدهور الذي وصلت إليه المجتمعات الإسلامية. وكان الصالح في كلمته شجاعاً وواقعياً معاً. لكن ثمة بعض الحاضرين لم يفهموا شيئاً من كلامه، وتخللوا أن هناك تناقضاً بين العروبة والإسلام بدلاً من العلاقة الجدلية، لأنهم يتصوّرون أن العلاقة الجدلية تعني عدم وجود تناقض وتعارض، وهذا أمر عجيب. وهناك أناس لم يدركوا أن المعرفة تبدأ بفصل المفاهيم ووضع بعضها في مقابل بعضها الآخر لأستطيع أن أدرس علاقاتها. هناك من يرفض مبدأ العمل بالمفاهيم، وتسعة أعشار الناس لا يدركون هذا المبدأ أبداً. العروبة شيء والإسلام شيء آخر. الإسلام دين والعروبة قومية. وعندما يتحول الإسلام إلى قومية سيحدث تناقض وحرب بين الاثنين شئنا أم أبينا. عندما تصبح القومية ديناً يحصل تناقض بين الاثنين.

في أوائل عام 1982 دعانا المجلس القومي للثقافة العربية إلى ندوة في تونس بعنوان «مقاومة الغزو الثقافي الاستعماري والصهيوني»، ولي في تلك الندوة مقالة عن «الإنسان العقل والتاريخ» نشر في مجلة المعرفة ونشرته مجلة الآداب من دون أغلاط مطبعية. ثم دعينا في شباط/فبراير 1983 إلى طرابلس الغرب.

• ذكرت أن هناك أغلاطاً كثيرة في مجلة المعرفة.

- نعم كنت في بيروت مصادفة، ورأيت المصححين وهم يصححون مجلة الآداب، وقالوا لي إننا نصحح مقالاتك، فقلت لهم: أعطوني إياها، وقمت بتصحيحها. الأغلاط وقعت في أثناء الضرب على الآلة الكاتبة في تونس. مثلاً عبارة «إنماء العقل» صارت «تأليه العقل». هذه المقالة نشرت أيضاً بأغلاط مطبعية في مجلة كفاح الشعب العربي الصادرة في ليبيا، ونُشرت في مجلة أنوال المغربية من دون أغلاط. وفي العدين الثاني والثالث من مجلة الوحدة كتب محيي الدين صبحي مقالة عن ندوة «مقاومة الغزو الثقافي الاستعماري والصهيوني»، وأفاض في الكلام على مقالتي «الإنسان والعقل والتاريخ». لكنه أهمل بندين هما الأول والثامن. في البند الأول تحدثت عن أثر الانتقال

والهجرات والغزو في تقدم البشرية. وقلت فيه إن تاريخ البشر ليس تاريخ مجتمع واحد يدور بين أدوات الإنتاج وعلاقات الإنتاج. إن أي قبيلة معزولة يمكن أن تبقى على حالها ألف وثلاث آلاف سنة من دون أن تتطور أدواتها. أما في البند الثامن فعرضت مثالا لرجل موجود في لندن أو في مدريد أو في القاهرة أو في إسطنبول في عام 1530، بعد اكتشاف أميركا، ولديه ثلاثة كيلو غرامات من الذهب. ولنفترض بعد ثلاثين سنة أصبح لديه ستة كيلو غرامات من الذهب. وبسبب زيادة الإنتاجية في مناجم الذهب صارت القدرة الشرائية للسته كيلو غرامات أقل من القدرة الشرائية للثلاثة كيلو غرامات. فهل نقول إن هذا الرجل أصبح أكثر غنى أم أكثر فقراً؟ هل زاد ماله أم نقص؟ السؤال هو: أين نضع الواقع؟ عند المادة أم عند القيمة؟ عند الوزن أم عند القيمة؟ الحقيقة والواقع هما عند القيمة.

• ماذا عن مقالاتك في جريدة السفير؟

- كتبت في السفير في عام 1981 سبع مقالات عبارة عن بحث من خمسين نقطة عنوانه «كون طائفي، مجتمع مدني، حقوق الإنسان». في البداية كنت اشتغل على مقدمة لكتاب جوليت ماس المرأة في العالم العربي، وانتقدي أصدقائي، ومن بينهم سليم نصر ورشيد شقير وأسد غندور، لأن كتاب ماس لا يستحق هذه المقدمة كلها، لكنه كتاب جيد واستفدت منه. المهم إنني كتبت مقدمة للكتاب وإذا بجهد الزين من السفير يُصرّ على نشره في السفير. وقال لي: أنا أتكفل بتقطيعه ووضع عناوين فرعية له وتكسب منه مالا. وأذكر أنني تسلمت 400 ليرة لبنانية لقاء كل مقالة.

هنا ذكرت حادثة راول كالاس في فرنسا في القرن الثامن عشر، هذا البروتستانتي الذي كان لديه ابن شاب يريد أن يصبح كاثوليكيًا، وإذ بهذا الشاب يموت بالسم. وعلى الفور اجتمع برلمان بوردو، أي محكمة بوردو العليا (في إنكلترا البرلمان هو المجلس التشريعي، أما البرلمان في فرنسا في زمن الملك فهو هيئة قضائية) وأثبتوا التهمة على الأب وشنقوه. وصلت القضية إلى باريس،

فتبناها فولتير وآخرون، وثمة أناس ضد راؤول كالاس أرادوا لفلقة الموضوع. فولتير وحزبه رفضوا، وكانت النتيجة أن أعيدت المحاكمة في باريس وردّ الاعتبار إلى راؤول كالاس بإعلان براءته. إن أمة انقسمت كلها من أجل فرد وليس من أجل أقلية، هي أمة حية، بل أمة تاريخية.

قلت في مقالات السفير إن هذه اللحظة هي لحظة الحق الفاروقية. وقبل أي شيء يوجد حق ويوجد باطل، ولا يجوز أن أرضى لنفسي ما لا أريده لغيري. ثمة مسألة كرامة ومسألة إهانة، وأن لنا أن ندرك أن أي شخص يريد أن يعطي لنفسه حقًا فوق حق زميله أو جاره هو مهذور الكرامة قبل غيره. نريد أن نرفع لواء المجتمع ولواء الفرد، لواء الدولة ولواء المواطن فوق أي اعتبار آخر. في تلك الفترة كتبت مقالة في العدد الأول من مجلة الفكر الاستراتيجي العربي عن عبد الناصر وثورة 23 تموز/ يوليو 1952، وتكلمت على كلاوزفيتس وحاربت ديماغوجيات عدة كانت تكثر من استعمال كلمة استعمار. يا أخي إن تاريخ البشرية كله استعمار. البشر استعمروا الأرض، البشر يستعمرون الأرض، وبعضهم يستعمار بعضًا. الجانب الثاني مأسوي ونريد أن نتخلص منه. لكن الجانب الأول هو الجانب المشرق. والبشرية نمت عندما استعمار الإنسان الأرض وبنى عليها حضارة وعمرانًا. أما كلاوزفيتس فقال: إن الحرب ليست الهجوم. الحرب هي دفاع وهجوم. والذين تحدثوا عن كلاوزفيتس ولم يتكلموا مثل هذا الكلام معناه أنهم لم يفهموا شيئًا من كلاوزفيتس الذي يعطي الأفضلية للدفاع على الهجوم. وترجمت الكتاب ورجعت إلى هذا الموضوع عندما ترجمت كتاب ريمون آرون كلاوزفيتس: فكر الحرب وهو كتاب من جزئين أصدرته دار «غاليمار»، ترجمته تحت قنابل شارون في أوائل آب/ أغسطس 1982.

ريمون آرون رجل منصف يعتبر آراء لينين وماركس وأنغلز الأقرب إلى رأي كلاوزفيتس، بينما رئاسة الأركان الألمانية ورئاسة الأركان الفرنسية بعيدين جدًا من كلاوزفيتس، حتى لو ادعى الألمان أنهم يطبقون أفكاره. ركض الفرنسيون وراء أفكاره قبل الحرب العالمية الأولى لأنهم اعتقدوا أنه

منظر لنابليون، فتبنوا آراءه. لكن، لا الفرنسيون فهموه ولا الألمان، والذين فهموه بدقة هم أنغلز ولينين وماركس وماو تسي تونغ أكان قد قرأه مباشرة أم لم يقرأه. وتذكرت الآن ياسين الحافظ ومناقشاتي وخلافاتي معه. يوجد أمر اسمه الأصول المعرفية أو الجذور الكنوزيولوجية للبطل والخطأ، وهي ليست جذورًا اجتماعية بل جذور كنوزيولوجية، أي إن الإنسان يخطئ لأن هناك معرفة، لأن هناك صوابًا وخطأ. ولأن المعرفة قائمة على التجريب فمن البدهي أن يكون الإنسان قابلاً للخطأ في أي لحظة، أكان بدويًا من بادية الشام أم من قبيلة حوامة أم خريج كلية الحرب في برلين أو كلية سان سير في فرنسا.

أردت أن اسمعني ياسين. «طحشة» آلاف العرب ورمزهم نايف حواتمة موجودة عند ألمان مثقفين وجنرالات وخريجي أعلى الكليات الحربية، وموجودة عند الفرنسيين. وريمون آرون دان بقوة مجزرة فردان لأن مئات الآلاف من البشر قتلوا في الطرفين. وآرون فرنسي يهودي يعرف الفلسفة الألمانية ومؤيد لديغول.

• تكلمت على «الطحشة» وكيف أنها موجودة لدينا ولدى الغرب. ما المفارقة؟

- لماذا مفارقة؟ لا لم أقصد الإشارة إلى مفارقة، بل بقصد التأكيد أن للخطأ في القضايا الكبرى مصدرين. لا أقول إن له جذورًا اجتماعية مثل لينين، بل أقول إن له جذورًا أيديولوجية. يوجد أناس يتصورون أن الرجعية والإقطاعية والرأسمالية والبرجوازية لها مصلحة في الخطأ، وهي تمنى الخطأ وتنساق معه. بينما الثوري والتقدمي يخطآن كما يخطئ الرجعي والمحافظ. هذا من الناحية الأيديولوجية. الخطأ موجود لأن المعرفة موجودة، لأن هناك غلطًا وهناك صوابًا. وقولي هذا هو من وحي لينين في محاورته مع أفلاطون في «خلاصة ميتافيزيقا أرسطو»، ومن مقالته عن الجدل، ومن وحي الوثيقة الصينية عن التجربة التاريخية لدكتاتورية البروليتارية التي صدرت في نيسان/أبريل 1956. مرة ثانية أصوغ الموضوع هكذا: الخطأ له مصدر إنساني اجتماعي

طبقى أيديولوجي سياسي. كل إنسان له مصلحة في أن يخطئ أحياناً، وله مصلحة في تمرير الغلط، لأن هذا رأيه وهذا هو هدفه. فكرة المعرفة تقول: لا ليس لي علاقة بالمصلحة. أنا أريد أن أعرف فحسب. إذا كانت فكرة الثورة ستمنعنا من المعرفة الموضوعية والمجردة فمعناه أننا سنقود أنفسنا وشعبنا إلى التهلكة.

في شباط/ فبراير 1984، أي في الذكرى السادسة والعشرين للوحدة بين سورية ومصر ذهبنا إلى طرابلس الغرب لحضور ندوة عنوانها «نحو تصوّر عملي لتحقيق الوحدة العربية»، وهذا عنوان متسرّع. ومع ذلك كتبت بحثاً عنوانه «لمحة عن تاريخ أوروبا في حيثة الأمة والوحدة»، بدأت فيه من العصور الوسطى البربرية إلى تكوّن الأمم، ودور الفلاح زارع الأرض، وقلت نقلاً عن أنغلز إن في فرنسا وإيطاليا وغيرهما، دَمَج الروماني الجرمانى، والفلاح دمج النبيل، والبرجوازي دمج الأمير، والمغلوب دمج الغالب. وعندما جاء الإفرنج أو الجرمان إلى البلاد التي أصلها رومانية، انصهرت الطبقة العليا الإفرنجية والجرمانية بالشعب الأصلي لغويًا وحضاريًا ودينيًا. ثم انتقلت إلى تمجيد الموناركية المطلقة بانية الأمم.

• من أين جاءت الموناركية؟

- من «مونارك» وتعني الرئيس الواحد الأحد.

• هل «مونارك» كلمة أم اسم لشخص؟

- مونارك تعني المليك؛ مونو واحد؛ آركي أو أرشي أو آرخي يعني رئاسي ومتسلسل. الموناركية تعني النظام الملكي. فالموناركيون هم الذين أكملوا بناء الأمة والدولة - الأمة في فرنسا، وهم الذين تحالفوا مع البرجوازية ضد الأمراء. وفي أثناء كلامي في الندوة نظرت إلى المرحوم أمين النفوري الذي كان يحدثنا عن استراتيجيات الفتوحات العربية، ورحت أتكلم على «كريسي» في حرب المئة عام بين فرنسا وإنكلترا، وقلت إن المشاة الإنكليز انتصروا على الفرسان الفرنسيين الذين نزلوا وحاربوا على الأرض. وهذه العودة إلى المشاة

هي عودة من التاريخ إلى البدء. فقبل عشرة قرون كان ظهور الفارس الجرمانى نذيراً بانتهاء عالم وبداية عالم؛ انتهاء عالم روما واليونان وبداية العالم البربرى.

أعتقد أن أمين النفورى وغيره بعيدون عن هذه الإشكالات، علماً أن هناك بين الماركسيين من قرأ أنغلز وأندريه موروا عن تاريخ إنكلترا. ثم بيّنت كيف كان الانتقال من الموناركية المطلقة إلى نقيضها، أي إلى الانقضااض الليبرالى والديمقراطى على الملكية المطلقة. ووصلت إلى الوحدة الألمانية والوحدة الإيطالية، وقلت إن الوحدة الألمانية بدأت فى الثقافة الألمانية، وبالتحديد فى الفلسفة الألمانية، ونحن العرب بالكاد نعرف فيخته وكتابه خطابات إلى الأمة الألمانية. من مزايا الخطابات أن فيخته كان يعرف أنه لا يضع استراتيجيا بل يوجّه نداء. نحن نتصور أن هذه الخطابات هي استراتيجيا ونجهل تماماً ما هي فلسفة فيخته. أنه فيلسوف كبير وشامل، وحلقة رئيسة حاسمة فى المسيرة من كانط إلى كارل ماركس عبر هيغل. مارس الألمان الفكر ثم انتقلوا إلى الفعل. أما نحن فمخطئون كثيراً لأننا لا نحترم القول ولا ننتقل إلى الفكرة. وذكرت أن بناء الوحدة الألمانية هم الذين صنعوا الموسيقى الألمانية أمثال هيرتر وغوته وبيتهوفن وكلاوزفيتس.

حدثت فى أثناء الندوة حادثة لطيفة، جاء عبد السلام جلود وتحدث ساعة ونصف الساعة، وكنا قد جعنا ونريد أن نتناول الغداء، وإذا به يهاجم فى كلامه البراغماتية والتجريبية والدوغمائية. فقلت: هذا أمر جيد. وإذا به بعد قليل يطلب منا أن نلغى كلامنا وننتقل إلى مشروع يحدد التحقق العملى للوحدة العربية، وبعد أن أنهى كلامه صفقنا له ثم نزل، وبدأ الناس يصافحونه ويقبلونه. اقتربت منه وصافحته، وكان إلى جانبى المرحوم عبد الله سعادة، وقلت لعبد السلام جلود: أنا اسمى الياس مرقص، أؤيد جداً فكرتك، وأعتقد أن الفكر العربى ساقط تحت وطأة الدوغمائية والبراغماتية والتجريبية. لكن ما دام الأمر كذلك، ما رأيك يا حضرة الأخ المناضل فى الشروع من البداية ودحض هذا الموقف والاتفاق على طريقة الفكر وطريقة المعرفة؟ فقام عبد الله سعادة وقال: هذا ما قصده الأخ عبد السلام. عند ذلك ألقى عبد السلام جلود التحية على وانصرف،

ثم خرجنا. وإذا بعدد من الأشخاص بينهم رضوان السيد يريدون توقيع عريضة ضد جلود ثم ينسحبون من الندوة لأنه قال لهم إن كل ما قمتم به ليست له أي قيمة. وتمكنتُ من إزالة سوء الفهم بينهم.

في اليوم التالي مساءً كنا مدعوين عند العقيد معمر القذافي، وكان عددنا سبعة عشر مثقفًا غير حزيين، سوريون ولبنانيون ومصريون ومغاربة، وربما لیبیون أيضًا وأحد الكويتيين وهو رئيس القوميين العرب في الكويت⁽⁵⁾. وفي تلك الليلة تلقينا خبر سقوط البصرة في أيدي الإيرانيين. وكان جميع الموجودين ضد إيران، بمن فيهم أنا الذي لا يمكن أن أوافق على انتصار إيران على العراق، وليس من الضروري أن يكون الواحد منا قوميًا عربيًا مرفوعًا إلى الأس أربعة حتى يكون له موقف عربي كهذا. وفي هذا الحوار سألت القذافي عن رأيه في موضوع المرأة، وغير ذلك من الأسئلة. وفي اليوم الثاني عند انتهاء الندوة دعيت أنا ونديم البيطار إلى اجتماع مع العقيد معمر القذافي تحت الخيمة. لم تنتظر عند الباب في الحديقة إلا نحو عشر دقائق ثم دخلنا إلى الخيمة، وكانت جلسة ممتعة طالت نحو ثلاث ساعات. ووجدت أمامه كتابًا عليه صورة الراهب سافونارولا. ودار الحوار على سافونارولا والاشتراكية الطوباوية وروبسبير والفوضوية. وفي أثناء الحديث قرأ القذافي ثلاثة سطور من برودون وسألني عن معناها، فقلت له: واضح أن برودون في هذا الموقف يؤمن بصراع ضدين وتوازن ضدين بلا تركيب، أي بلا لحظة ثالثة، وبالتالي بلا إمكانية للتقدم، فهو لا يخرج عما يمكن أن نسميه الديالكتيك الشرقي، أي فكرة النواس.

هز القذافي رأسه، واكتشفتُ بعد نحو ثلاث سنوات، حينما كنت أراجع كتاب أري أرافون عن الماركسية، أن هذا الرد هو رد ماركس على برودون في عام 1847، وكنت قد نسيت ذلك، لكنه اختمر في اللاوعي عندي. وفي نهاية الجلسة قال القذافي: عندي سؤال أكلفكما به. لماذا سافونارولا وروبسبير وأمثالهما فشلوا وانتهوا نهاية سيئة؟ قلت: أستطيع أن أجابك على الفور أن

(5) هو الدكتور أحمد الخطيب على الأرجح (المحرر).

من غير الممكن إعطاء جواب بسطر واحد على سؤال كبير كهذا. قال: أجب. قلت له: لأنهم غير واقعيين. ثم تابعت الكلام بالقول: لكن السؤال ما هو الواقع. فسّر القذافي بهذه الإجابة. ما هو الواقع وما هي الواقعية، وما معنى أن أكون واقعيًا؟ ما هو الواقع؟ لنقل إنه سؤال أفلاطون وديكارت وجميع العلماء والمفكرين وجميع المتصوفة وجميع الفلاسفة وجميع الفنانين، أكانوا فناني الواقعية الحقيقيين أم فناني السريالية والتكعيية. وهنا قال القذافي: هذا ما أكلفك به.

تكلم القذافي بلغة المفرد ووقف. وكان هناك آخرون يريد أن يجتمع إليهم. لولا ذلك، لاستمر الاجتماع ساعات. ونديم البيطار صديق القذافي، لكن هذه الجلسة صارت كأنها جلسة بيني وبين القذافي وحدنا. لم أتكلم كثيرًا. نديم البيطار تكلم أكثر مني، ولم نكن على وفاق أنا ونديم البيطار. لنديم البيطار ميول فوضوية مناوئة لماركس، وأنا العكس. المهم عندما وقفنا لتوديع القذافي، حرصت على أن أقول له ما يلي: قلت لك البارحة أنت أول رجل وقائد مسلم تمدح الرهابات المسيحية أمام سبعة عشر شخصًا، فهل تأذن لي يا سيادة الأخ أن أنقل أحاديثك إلى قرية لي في رهبة الكرم، وهي عجوز وبطلة عند المساجين والمشوّهين. فسّر بذلك. وأترك للقارئ أن يؤول ما المعنى الذي قصدت إليه.

أعود إلى الحوار مع القذافي بحضور سبعة عشر شخصًا، إذ أبدت الاحترام الممكن لمعمر القذافي وابتعدت عن السياسة المباشرة. وانتبه القذافي من خلال سؤالي عن المرأة إلى أنني قرأت جيدًا الكتاب الأخضر. وأذكر أنه قال في جملة ما قال: عندنا في ليبيا فتيات نذرن أنفسهن للخدمة الاجتماعية أو السياسية أو النضالية، وشبههن بالراهبات.

أنا مدرك أن ملايين مثل القذافي موجودون في العالم وفي تاريخ البشرية. توجد جماهير مسحوقة مضطهدة، يوجد جان جاك روسو، وآلاف المفكرين، وثمة قاسم مشترك بين كثيرين من الحكام العرب والقادة العرب ورؤساء الأحزاب العرب ورجال الدين والسياسيين والملحدين الثوريين والثوريين

الإسلاميين ومن الماركسيين الثوريين وصولاً إلى أحمد بن بلة وأنصار الإمام الخميني. وهناك أمر بينهم جميعاً هو رفض التدرّج، وفي إحدى المرات ناقشت مع ليبين وقلت لهم: إنكم تعتمدون كثيراً على جان جاك روسو، لكن جان جاك روسو يقول في كتابه في التربية أن هناك مقولة الطبيعة ومقولة الاختمار والنضج وهما مقولتان متشاركتان: طبيعة الطفولة تعني مراحل الطفولة وتعني أيضاً ترك الأمور كي تنضج، وأنتم جعلتم مقولة الطبيعة عكس ذلك. فإذا كانت بعض الثورات في التاريخ قد فشلت، فهي لم تفشل لأنها كانت تؤمن بالتدرج أو لأنها كانت ألحوبة بين الخونة، هذا غلط. كانت تفشل لأن فشلها كان محتوماً مثلما كان قيامها محتوماً. وبينما كنت عائداً في الطائرة مع آخرين من طرابلس الغرب إلى دمشق سمعت أن هناك مشروعاً لإنشاء مجلة ثقافية في باريس تابعة للمجلس القومي للثقافة العربية الذي يرئسه عمر الحامدي ومحمد أحمد خلف الله. وبعد نحو شهر وكنت في اللاذقية، هاتفني محيي الدين صبحي ثم تكلم معي عمر الحامدي ودعاني إلى دمشق، والتقينا في فندق الشام، وهناك قال لي: هل أنجزت ما طلبه منك الأخ القائد؟ وكان عمر الحامدي موجوداً معنا في جلسة القذافي، وكان يدوّن بعض الملاحظات. قلت له: وهل هذا أمر جدي؟ قال: طبعاً. قلت: أنا مستعد. ثم رحت أفكر في الموضوع وأسأل نفسي: ما هو الواقع؟ وبات في ذهني مخطط وبحث. وفي أثناء لقائنا عرض علي مشروع مجلة الوحدة، وأعتقد أن مصطفى قباج الذي كان في دمشق دعم ترشيحي للعمل في المجلة. وفي 16 نيسان/أبريل 1984 كنا أنا ومحيي الدين صبحي في الباص من دمشق إلى مطار المزة. وفي المناسبة، تساءلت: هل إن فندق الشام هو مركز الثورة العربية؟ قال لي أحدهم: نأخذك إذاً إلى فندق شيراتون. أنا ذهبت مرتين إلى فندق شيراتون ولا أعرفه. وفي فندق الشام انزعجت من النوافذ المغلقة التي لا تفتح، ومن الطعام، وهربت في إحدى المرات إلى مكتب ميشيل كيلو في وزارة الثقافة ثم ذهبت معه إلى بيته وتناولت طعام الغداء عنده، وكان طعاماً بائساً: أرز من اليوم السابق مع بيض مقلي مع بقية فاصولياء خضراء أو شيء من هذا القبيل. المهم أننا وصلنا إلى باريس، وبعد وصولي بيومين تعرفت إلى محمد العلاقي الذي أخذني على الفور إلى ندوة «الماركسية

والنظرية العالمية الثالثة» في جامعة باريس الثامنة، وكان المشاركون ليبين وبعض العرب والفرنسيين أمثال جاك أولاند من الحزب الشيوعي الفرنسي وآخرون. وكتبت تقريراً عن الندوة فيه نقد لليبين وللشيوعيين الفرنسيين، وفيه كلام على الطبيعة والتاريخ. الليبيون يستعملون مقولة الطبيعة كي يرفضوا مقولة التاريخ. والماركسيون يستعملون مقولة التاريخ ليرفضوا مقولة الطبيعة. وسلمت التقرير لمحمد العلاقي الذي ذهب به إلى عمر الحامدي وأعتقد أن القذافي قرأه وقيل لي إنه نال الرضى.

في التقرير المذكور وجهت كلامي إلى الليبين، وقلت فيه: إذا كنتم تعقدون ندوات حتى تبرهنوا للماركسيين أنهم مخطئون، وحتى تنشروا نظريتكم (ولا أعرف بالضبط ما هي نظريتكم)، فلا توجد حاجة إلى ندوات وتكاليف، فعندكم إذاعة وجرائد؟ أما إذا كنتم تعقدون الندوات فهذا يعني أنكم مستعدون للتطور، لأن الذين يشاركون في الندوة يتكلمون على أساس ثقافي. وذكرت أمثلة لذلك على غرار إبراهيم أبو دبوس الذي خرج بآراء تقول إن الثورة لا تعترف بالقانون بالضرورة لأن الثورة بنت الإرادة، وهذا كله كلام فارغ، وناقشت هذه الآراء في الآونة نفسها. وكتبت التقرير الثاني وعنوانه «إشكالية الرواد» ناقشت فيه السؤال التالي: ما هو الواقع؟ وما معنى أن يكون المرء واقعياً؟ وقلت إن لدى الإنسان الجدي لحظتين: اللحظة الأولى هي لحظة الصفر أو الأمية أو الصحيفة البيضاء ونفي العالم وإزاحته في الفكر والتجرد المطلق. إنها لحظة الذاتية المطلقة كما يقول هيغل. هذا أمر إجباري لدى أي ثوري وعند أي رائد وعند أي فاتح في العلوم أو في الفلسفة أو في السياسة. لكن هذه اللحظة هي الشرط للانتقال إلى لحظة ثانية مغايرة هي لحظة العقل الإيجابي، أو لحظة جرد الواقع واكتشاف الحدود ومعرفة الحدود. وأذكر أنني قلت في «إشكالية الرواد» ما معناه أن الله خالق العالم، يعني أن الله خالق للعالم، والله ليس العالم بل ثمة علاقة بين الاثنين. الله واحد والعالم متعدد، وأستطيع أن أقول إن العالم واحد ومتعدد ما دام الله خلقه. لكنني أستطيع أن أستغني عن كلمة واحد. العالم متعدد لأن كلمة العالم تتضمن فكرة أنه واحد. أما عندما أجعل العالم

واحدًا كما الله واحد فأكون قد ألغيت مقولة النفي وخصوصًا مقولة النفي الإيجابية.

في مقالة لي نشرت في مجلة الوحدة كتبت أن لدى الإنسان ثلاثة مواقف ممكنة من العالم:

الموقف الأول: نفي العالم، رفض العالم، العالم لا يُصلح، وعلى الإنسان الفرد أن يكون آدميًا، وأن يكون خيرًا، وأن يرى الشر في صلب الكون وفي صلب الكوزموس في الحيوان وفي الإنسان، مثل القتل والعنف. موقف رفض العالم، نسميه ربما من دون إنصاف، الموقف البوذي.

الموقف الثاني: هو قبول العالم. العالم أرادته الله ونقبله ونعيش في الدنيا وفي الدين. هذا الموقف نُسمّيه الموقف الإسلامي السُّنّي الإيجابي الواقعي.

الموقف الثالث: النفي الإيجابي للعالم، وهو أن أقول للعالم لا، وأن أقول للعالم نعم. والعالم بهذا المعنى قابل لأن يصير جنة، أي أن العالم قابل لأن يُحسَّن، وواجب الإنسان أن يُحسَّن العالم، لأن هذا العالم من صنع الإنسان ومن خلق الإنسان. وهذا العالم ليس الطيبة، والشر ليس في الطبيعة وفي الكوزموس. لا يهمني إذا كان النمر يأكل الغزال، يهمني الشر المرتبط بالإنسان. الخير والشر في قلب الإنسان، والنفس أقارة بالسوء.

هنا أريد أن استطرد، سأعود إلى إسماعيل صبري عبد الله وإلى الندوة التي عقدت في فندق كارلتون في بيروت في أوائل عام 1982 عن «الديمقراطية والمشاركة الشعبية ووسائل الاتصال الجماهيري». في هذه الندوة تكلم أحد الشيوعيين السودانيين، وهو طبيب، وكان آتياً من إنكلترا، ومن الواضح أنه لا يزال يعيش في المقولات القديمة لعبد الفتاح إسماعيل وعلي ناصر محمد ورفاقهما. وكرر هذا الرجل سؤاله وجوابه: من هم أعداء الديمقراطية؟ والجواب عنده: أعداء الديمقراطية هم الإمبريالية والإقطاعية والرأسمالية والبرجوازية الصغيرة. وحين كرر هذا الكلام مرات عدة، ثم وصل دوري في الكلام قلت: أريد أن أجيب عن سؤال «من هم أعداء الديمقراطية»؟ وأريد أن أجيب جوابًا لاهوتيًا.

فقال رئيس الجلسة إسماعيل صبري عبد الله: تقصد جوابًا فلسفيًا. فقلت له: لا، بل لاهوتي. وتابعت: إن أعداء الديمقراطية هم النفس الأمارة بالسوء وبالأنانية وبالركوب على ظهر الآخرين وبكل ما كان لينين يعتقد أن البروليتاريا المنتصرة ليست خالية منه. لأن البروليتاريا من بني آدم. لماذا البروليتاريا ليست خالية من الأنانية ومحاولة الركوب على ظهر الآخرين؟ لأن البروليتاريا من بني آدم. بعد قليل انتهت الندوة وودّعوني وكان قد جرى التعارف مع إسماعيل صبري عبد الله الذي أمضى سنوات عدة في السجن ثم صار وزيرًا، وكذلك إبراهيم سعد الدين الذي صار مديرًا للمعهد الاشتراكي. وحين وصل الدور إليّ لتقديم نفسي قلت: أنا لم أعرف لا السجن ولا الوزارة ولا رئاسة معهد، فقالوا لي نتمنى دوام ذلك عليك. أما الرفيق السوداني فتمنى لي الخير، وكشف لي أنه لن يعود إلى الشرق بل سيعيش في إنكلترا.

نعود إلى باريس. بدأت العمل في مجلة الوحدة وحضرت مع صديقي عمر شرقاوي ندوة في معهد غوته الألماني في باريس عن هوركهايمر، اشترك فيها ستة باحثين كبار، منهم شميت، وهو خليفة هوركهايمر في فرانكفورت وخصمه. وكنا العرب الوحيدين في هذه الندوة. العرب لا يعرفون المتاحف، ولا يعرفون المحاضرات، ولا يعرفون الموسيقى الكلاسيكية، لكن يعرفون المواخير لسوء الحظ.

كتبت مقالة عن ندوة هوركهايمر ووضعت لها عنوانًا هو «الفوضوية اليهودية ضد العقل الأوروبي». ونشرت المقالة في العدد التجريبي، أي العدد صفر من مجلة الوحدة. ولم تزل رضى كثيرين. بعد ذلك أمضيت صيفًا متعبًا جدًا، حيث كنت أعمل حتى الثامنة مساءً إلى أن أصدرنا العدد الأول عن «تحديث الفكر العربي» وكتبت افتتاحيته.

بعد صدور العدد الأول عدت إلى اللاذقية وأمضيت فيها شهرًا، ثم عدت ثانية إلى باريس وإذا بزملائي في التحرير أزالوا مقالتي عن «التقدم» وأخذوا بدلًا منها مقالة لجورج طرابيشي، وخربوا ندوة عن «التقدم» كنت مشرفًا عليها، ولعبوا بالمجلة «طالع نازل» بقيادة جورج طرابيشي وبمشاركة آخرين أو معظم

الآخرين. وكنت أعتقد أنني عندما جئت إلى المجلة فإن الأمل بالنجاح هو 20 في المئة ثم أصبح 2 في المئة، وأردت العودة إلى اللاذقية، ثم تغيرت الاعتبارات فتحسن أمني من جديد ثم سقط الأمل.

كانت مشكلة رئيس التحرير الجديد أبو القاسم كرو، وهو تونسي، أن بعض الناس تصوروا أنه قوي جدًا، أما أنا فأدركت من اللحظة الأولى أنه ضعيف جدًا. فعدت إلى اللاذقية نهائيًا. لكن بعد أربعين يومًا هاتفني صديق بتكليف من شخص مسؤول يرجوني أن أعود إلى باريس، فعدت. ووجدت أن بعضهم يريد أن يتحالف معي ضد أبو القاسم كرو، وشعرت أن الجو مهيأ كي أتسلم المجلة. لكن هذا الأمر لم يكن همي. همي هو خط المجلة وقيادة المجلة أو ما يسميه الفرنسيون «دريكسيون». لو كنت أريد أن أتلقى راتبًا مضاعفًا وأتسلم كرسي القيادة لكنت قادرًا على ذلك. لكنني لم أكن أريد ذلك، بل كنت مستعدًا لخفض الرواتب كلها وراتبي قبل الكل لمصلحة المجلة.

في شباط/فبراير 1985 اجتمعنا في إحدى قاعات فندق كوسيه حيث كان ينزل معظم مدعوي المجلس القومي للثقافة العربية، واستمر اجتماعنا أيامًا عدة بحثنا فيها شؤون المجلة. وكان أبو القاسم كرو يفتح ملفًا ويتزعم منه قصاصات جرائد ويعرض ما كتبت عنا جريدة كذا وجريدة كذا في لندن وفي باريس. وهذا كله تفاهة بتفاهة. ربما تكون هذه المقالات مجاملة. وفي أي حال ليست لها هذه القيمة. آنذاك كتبت استقالتي، وفوجئ عمر الحامدي ومحمد العلاقي والجميع بذلك.

جمعة الفزاني شنّ حملة شعواء على المجلة وطالب بمجلة ذات طابع تحريري ثوري جماهيري. هذا الطلب كان كافيًا وحده لانهيار المجلة لولا أن اندفع علي فهمي خشيم ووقف مخالفًا جمعة الفزاني. وقام الكاتب الليبي أحمد إبراهيم وقال: هذه المجلة لا قيمة لها إذا لم تكن سلطة ضمير. ثم وقف الطاهر لبيب وبعض المغاربة وطالبوا بمجلة علمية أكاديمية، وفهمت من كلامهم أن عبارة «أكاديمية علمية» تعني ثقافية، وكان الطاهر لبيب قد هاجم إحدى الافتتاحيات عن «التقدم»، وقال: هل تريدون أن ترجعوا بنا إلى سيدنا

نوح؟ فرددت عليه بعنف وقلت: أنا لا أريد أن أرجع بك إلى سيدنا نوح، أنا أريد أن أرجعك إلى آدم. فقال عمر الحامدي: يوجد موقفان، كما قال الأخ الياس مرقص: موقف تحريضي ثوري وتبشيري، وموقف علمي أكاديمي. فتدخلت قائلاً: أنا لم أتحدث هكذا يا أخ عمر. أنا قلت يوجد ثلاثة مواقف:

موقف خطأ هو الموقف الثوري التحريضي. وموقف خطأ هو الموقف الأكاديمي العلمي. وموقف ثالث غير هذا وذاك لكنه يستوعب الجانب الصحيح عند هذا وذاك، وهو الموقف الفكري الحقيقي.

نحن قلنا للمثقفين العرب إن هذه المجلة مفتوحة للجميع، وليست تابعة لمحور سياسي. وكررت هذا الاقتراح خمس مرات. وفي إحدى المرات أيد مصطفى قباج الاقتراح ولم يعترض أحد عليه، ومع ذلك طمس الاقتراح. كنت أريد أن أقول إن حسين مروة مثلاً وهو ماركسي وشيوعي، لا يتصور أن حزبه الشيوعي يريد منه أن يكرر كلامه، بل أن يفتح طريقاً حين يعتقد الناس أن الطريق مسدودة.

أنا لا أريد أن أصنع مجلة مثل الوحدة لتصبح مثل مجلات كليات العلوم الإنسانية. نريد مجلة من نوع جديد؛ مجلة إنتليجنسيا ثورية، لكن واقعية وهادئة ومؤمنة بالشعب وبحقوق الإنسان. عقب النقاش تبين لي أن عليّ أن أترك المجلة.

في اليوم الثاني أبلغ رياض أبو ملحم أبا القاسم كرو أن الياس مرقص قدم استقالته ويريد العودة إلى سورية، فالتفت إليّ، وكنت جالساً مع جورج طرايشي نعمل على مشروع لندوة، وكان أبو القاسم كرو ورياض أبو ملحم جالسين أمامي، ونظر إليّ والدمعة في عينه، وبدأ يشكو من تصرفات الليبيين معه.

مع ذلك بقي محيي الدين صبحي معتقداً أن أبا القاسم كرو جبار مخيف، وأن من المحال زحزحته من كرسيه. وبعد يومين، فرّ أبو القاسم إلى تونس وعاد إلى وظيفته السابقة التي كاد أن يخسرها. ثم عدت إلى سورية، وإذ

بجورج طرابيشي يترجم فصلاً من كتاب لزعيم اليمين الفكري الفرنسي آلان دوينوا، وكان اسمي لا يزال على غلاف المجلة. فعدت إلى باريس حاملاً تقريراً عن أفكار آلان دوينوا واصطدمت مع محمد العلاقي، وكان طرابيشي قد نُحي عن المجلة التي انتقلت إلى الرباط. وسألت العلاقي: ألا تعلمون أن آلان دوينوا يعلن في كل كتبه تأييده للوثنية وللشرك وتعدد الآلهة؟ فاعترف لي العلاقي بصحة كلامي. فقلت له: هل تحبونه لأنه يكره اليهود؟ هل لديك علم أنه قد مدح الهاغاناه ومدح المظليين الأميركيين؟ قال: لا. فقلت له: أنتم تتعاملون مع أناس لا تعرفون ما هي آراؤهم. إذا كان دوينوا يكره اليهود فهذا لا يعني أنه يكره إسرائيل؟ هذا الشخص يحب القوة، ويريد إسرائيل قوية، ويريد أن يخرج اليهود من فرنسا ومن أوروبا كي يقيم الأمة الأوروبية الموحدة بلا يهود. لنفرض أنه يريد أن يقتل نصف اليهود في أوروبا، فهذا يعني أنه يريد أن يرسل النصف الآخر أو ربعهم إلى إسرائيل. وتاريخنا وتقاليدنا الوطنية كلها منذ عبد القادر الجزائري إلى اليوم لم يكن فيها عنصرية أو عنصريون، ونحن لا نقبل العنصرية والعرقية. وكان العلاقي يتعامل مع أساتذة يهود، وهو رجل لا بأس به، لكن الفكر والثقافة ومجلة الوحدة ليست من اختصاصاته. المهم أنني أرسلت تقريراً عن المجلة احتوى استقالتي، وأرسلت كذلك مقالة عن اليمين الجديد وعن آلان دوينوا، ولم تنشر مقالتي وظلت في خزانة المجلة في الرباط ولديّ نسخة منها.

أقمت في اللاذقية فترة، ثم رجعت إلى باريس في صيف 1985 حيث أقمت عشرين يوماً قبل أن أرجع إلى اللاذقية لأترجم التاريخ الاقتصادي لسكان العالم، والقرى الأولى في بلاد الشام لجاك كوفان. ثم قررت الشروع في ترجمة كتاب ستالين المادية الديالكتيكية و المادية التاريخية. وخلال أربعة شهور أنجزت ترجمة الكتاب. وبعد ذلك عُقد المؤتمر السابع والعشرون للحزب الشيوعي السوفياتي. وفي هذه الأثناء هاتفتني من باريس محمد العلاقي وأخبرني أن ثمة اجتماعاً في الرباط لبحث شؤون المجلة. فهل تأتي إلى باريس؟

لم يكن لدي بطاقة سفر، ولست مستعداً لأن أدفع قرشاً على أمر لا نتيجة

متوقعة له. اعتقدت أن خلافي مع المجلة ربما يساهم في تصحيح خطها وفي تفادي حماقات كبيرة، وإذ بي ألاحظ أن علي فهمي خشيم في تقديمه الأعداد الصادرة من المجلة امتدح ستة أو سبعة أشخاص ومنهم آلان دوبينو، وهذا يدل على أن خشيم لم يقرأ مقالتي.

أصبحت خارج مجلة الوحدة، وبعد مدة من الزمن ذهبت إلى ندوة في طرابلس الغرب عنوانها «نحو كتابة قومية للتاريخ العربي». وذهبت مع عمر الحامدي إلى باريس لحضور ندوة نظمتها جهة يسارية فرنسية ومعها مسيحيون تقديمون، وعقدت الندوة في إحدى قاعات مجلس الشيوخ في نهاية تشرين الأول/أكتوبر 1987.

استمعت إلى خطاب عمر الحامدي مترجمًا إلى الفرنسية (ترجمه محمد البحري). واتفقت مع الحامدي على كتابة تقرير عن الندوة، وتقرير عن الكتاب الأخضر، وتقرير عن قضية الوحدة العربية، وتقرير عن عمل مجلة الوحدة، أي أربعة تقارير. علاوة على تقرير عن التطور العلمي، وكانت البيريسترويك قد بدأت. عدت إلى اللاذقية وكتبت معظم هذه التقارير وبلغ تقرير مجلة الوحدة وحده مئة صفحة فاخترته إلى ثماني صفحات حتى أضمن أن يقرأه عمر الحامدي.

إن أخطر تطورات العالم لم تنعكس في مجلة الوحدة، البيريسترويك السوفياتية لم يكتب عنها مقالة واحدة في مجلة الوحدة، لكن قد تجد عشرين مقالة عن ميشيل فوكو وجاك دريدا. على من نضحك؟ وكتبت تقريري عن ندوة الشيوعيين الفرنسيين التي نظمتها مؤسسة «أفاسبا» أو «أسوسيون فرانسيس بيب أفريقيا» (الجمعية الفرنسية لمساندة الشعوب الأفريقية)، وكان موضوع الندوة «الأديان في أفريقيا والاستعمار والتحرر». وكانت مقالة محمد العلاقي عن ليبيا والدين والاستعمار لا بأس بها. أما الكلمة التي ألقاها عمر الحامدي فلم أكن متحمسًا لها، ولا سيما حديثه عن أفريقيا البيضاء وأفريقيا السوداء. هذا اختراع استعماري. كذلك لا أعتقد أن شعبي تشاد والسنغال عرب.

استقلت تشاد وتسلم خوري مسيحي يدعى بيرولو السلطة، ثم وقع انقلاب وقُتل. وجاء شخص ثانٍ اسمه فيليسيان طومبلباي، وهو مسيحي أيضًا، ثم انتصرت جبهة أخرى اعتقدنا أنها إسلامية عربية، وهذه الجبهة انقسمت على بعضها، وتقاتل حسين حبري وعيديد. ونحن العرب شجعناهما على التقاتل.

أعود إلى جوهر ندوة «الأديان في أفريقيا والاستعمار والتحرر»، إذ كتبت في مسودة التقرير أن الفكر العربي فوّت كثيرًا من الكتب المهمة جدًا التي صدرت في باريس في الستينيات في الموضوع الذي نحن بصدد، مثل كتاب فيلهلم مولمان، وهو ألماني، وكتاب فيكتوريو لانتيرناري وهو إيطالي، والكتابان يعالجان أديان الحرية والخلاص، أو مسيحيانيات ثورية في العالم الثالث. حين استولى الاستعمار على أفريقيا وعلى آسيا، وعلى الهنود الحمر في أميركا الشمالية وفي أميركا الجنوبية وعلى قبائل جزر المحيط الهادئ، ماذا حصل؟ حصل أن هذه الشعوب المقتحمة طورت، في المرحلة الأولى، أيديولوجيا دينية جديدة هي تركيب من دين الشعب الغازي، أي المسيحية، والدين المحلي. ونحن نعرف مثلاً أن ثورة التاينغ، وهي أضخم ثورة في تاريخ الصين، كان قادتها من المسيحيين البروتستانت.

حتى نفهم ما قيل في الندوة التي حضرتها مع عمر الحامدي ومحمد البحري، يجب أن نكون قد قرأنا الكتابين اللذين أشرت إليهما، وكذلك كتاب أنغلز عن هرطقة القرون الوسطى في الغرب، وعلينا أن نعرف تاريخ المسيحية وماذا تعني الهرطقات أو المسيحيانيات الثورية... إلخ. وعلينا أن نعرف هذه الظواهر في التاريخ الإسلامي مقارنة بالمسيحية. وهي نفسها ظهرت في الصين من دون المسيحية. فالشعوب حين تصل إلى درجة من القهر والجوع ثور، وهي لا تطلب المادية التاريخية والاشتراكية العلمية، بل تطلب الخلاص وتطبق ما في السماء على الأرض، أي العدالة. وحين تنتصر الثورة عن الإمبراطور يأتون بالقائد الفلاحي ليصبح إمبراطورًا، على أساس أنه يريد تطبيق الكونفوشيوسية العادلة، فيقوم بتوزيع الأراضي على الناس. لكن بعد خمسين سنة يعود التاريخ الصيني إلى دورته السابقة.

هنا سألني عمر الحامدي: ما رأيك بكلمتي؟ قلت له: لا أريد أن أقول رأيي أبداً. فقال لي: يجب أن تقول لي رأيك. فقلت له: كنت على وشك القول إن المسيحية دين أوروبي، وإن الإسلام دين أفريقي أصيل. وهذه الطريقة في التفكير غير معقولة. وضحكت.

في الندوة استمعنا إلى زوجة الكاتب السنغالي الفرنسية أونتاديوب التي أبدت آراء زوجها بأن أصل الأديان الكبرى كلها من مصر الفرعونية، ومصر بلد أفريقي. ثم دُعيت إلى ندوة «العقلانية العربية: واقع وآفاق» في تونس التي نظمها المجلس القومي للثقافة العربية ومنظمة الألكسو، لكنني في ما بعد فوجئت بأن اسمي لم يرد في العدد الخاص الذي أصدرته مجلة الوحدة عن الندوة، كأنني غير موجود، علماً بأنني ساهمت في هذه الندوة بجهد كبير جداً.

ثم ذهبت مع عمر الحامدي بناءً على طلبه من تونس إلى طرابلس الغرب لحضور ندوة «أزمة حركة التحرر العربية»، وعدت منها بمشروع مزدوج عنوانه «لوغوس العرب وبراكسيس العرب». براكسيس تعني تجربة العرب التاريخية في المئة سنة الأخيرة. ولوغوس العرب هو خطاب العرب وكلام العرب ومفردات العرب ونقد هذه المفردات مثل «ثورة» و«جماهير» و«شعب» و«أمة» و«مجتمع». ونستطيع أن نورد عشرين كلمة أصبحت منذ خمسين سنة المفاتيح الأساسية في عملنا من أجل أن نرى العالم ونرى الواقع وأن نفهم العالم. الديالكتيك هي أن نفحص هذه الكلمات. نحن حتى الآن لم نفحص هذه الكلمات. حين نسمع لفظة «ثورة» يجب أن نصفق. «جماهير» يجب أن نصفق. «استعمار» يجب أن نشتم. «إمبريالية» يجب أن نشتم.

في حزيران/يونيو 1989 حضرت مهرجاناً لجائزة القذافي لحقوق الإنسان، حيث منحت الجائزة لنيلسون مانديلا (مليون دولار)، وتسلمت الجائزة ابنته وزوجها، وكان هناك عرب تكلموا، وفرنسيون تكلموا. في اليوم التالي كان الناس يدعون إلى حلقات خاصة للتداول في شأن من الشؤون. لم أدع إلى أي حلقة، بل أمضيت وقتي في الكافيتريا. وبعد أيام سافرنا إلى

بلدنا، وعدت إلى قرية صلنفة، وكتبت مناقشة تفصيلية لـ «وثيقة الخضراء الكبرى لحقوق الإنسان في عصر الجماهير» بنّاءً بنّاءً. وكان واضحًا أن أغلبية المشاركين في الندوة كانوا مستعدين لأن يتكلموا على حقوق الإنسان وكأنها حقوق الشعوب، أو حقوق الأعراف والتقاليد، أو حقوق الأقليات. الوثيقة تتحدث عن حقوق الأقليات. أما حقوق الإنسان الفرد فالوثيقة تراوغ وتلتف عليها. لتذكر أن حقوق الإنسان هي قبل كل شيء حقوق هذا الإنسان وذلك الإنسان. وهذا الإنسان هو الإنسان الكلّي، كل إنسان يمر إلى جانبي في الشارع هو إنسان، وليس هرة أو نمراً أو فيلاً أو ذبابة، وهو ليس ملاكاً وليس بطلاً، إنه إنسان وكفى.

في القرن العشرين أضيفت إلى حقوق الإنسان حقوق الشعوب، وحقوق الأمم في تقرير مصيرها. لكن إذا كان العرب أو أمم العالم الثالث أو بعضهما، وبعض قادة العالم الثالث يريدون أن يستمروا كما كنا منذ عشرين سنة ويستعملوا حقوق الأمم وعدم التدخل في الحضارات والثقافات والعادات والتقاليد القومية لأمة من الأمم، عندئذ نكون كمن يبنّي الاستبداد فوق رؤوسنا.

اليوم أوروبا والاتحاد السوفياتي وأميركا، وعلى الأرجح الهند والصين وربما باكستان واليابان والمزيد من الشعوب يتفقون، أكثر فأكثر، على مضمون حقوق الإنسان. إذا كان هناك إنسان يُضطهد في اليابان فمن حق جميع الشعوب وواجبها، وكذلك الأمم المتحدة، أن تتدخل ضدّ هذا الاضطهاد. وإلا فالموقف الاستبدادي يبرر تقتيل جميع الناس في بلد من البلدان مع شعار عدم التدخل في الشؤون الداخلية.

عندنا يصورون فكرة الأمة كأنها صخرة، والمجتمع كأنه صخرة مؤلفة من حبيبات أو ذرات. إذا أزلنا بضع ذرات فلا تتغير الصخرة. لا، اليوم انتصر المفهوم الكلاسيكي الماركسي القائل إن البشر الأفراد يتشاركون فيقيمون شركة، أي مجتمعاً.

هنا أعود إلى الكتاب الأخضر. كان يمكن أن يتهج هذا النهج نفسه، وأن

يطوّر مفاهيمه. وتكلّمت في ذلك إلى شخص لبناني كان مقيمًا في طرابلس الغرب فقال لي إن الفيلسوف فرانسوا شاتيليه علق آمالًا على الكتاب الأخضر ثم أعلن خيبته. فقلتُ له: لماذا؟ قال لي: بسبب ما تقوله أنت يا أستاذ الياس. كان متوقعًا أن يحمل لواء الإنسان الفرد. وفكرة الشركاء والشراسة تنطوي قبل أي شيء على الاعتراف بحق الإنسان الفرد، في أن يفكر وأن يخطئ، ولا أحد يستطيع أن يقول هذا غلط وهذا صحيح. بل يوجد نقاش ويوجد تاريخ.

• لماذا لم تجرِ محاولة لبناء تنظيم شعبي متواصل مع الجماهير؟

- هناك مسألة التنظيم ومسألة القيادة ومسألة الخط الفكري الثوري. نريد تنظيم الجماهير. لكن هناك مَنْ يقول لك: نريد تنظيمًا فولاذيًا يجرّ الجماهير خلفه. هذا غلط، نريد محاولة من نوع آخر. وهناك كثير من الناس يعتبرون أن فشل روسيا الاشتراكية ناجم عن أن روسيا بلد متخلف، وهي ليست مثل إنكلترا. حسنًا هل نقول إن فشل الشيوعيين في الوصول إلى السلطة في الغرب ناجم عن أنهم يعيشون في بلاد متقدمة؟ ما معنى هذا؟ السبب الأول والخطر الأول الذي يهدد الثوري في روسيا أو في إنكلترا أو في المريكخ أو عندنا هو تسلّط فكرة الهدف على حساب فكرة الواقع.

هناك أناس يتصورون أن التناقض الكبير، بحسب الفلسفة الماركسية، بين المادة والوعي. أنا أقول لا، ليس بين المادة والوعي، بل بين الواقع والهدف. الواقع ليس المادة. المادة مقولة جيدة عندما أتحدث عن عمل النجار أو عن عمل الإسكافي، فلديه المواد وعنده الهدف وهو يشكل من هذه المادة حذاء أو طاولة. لكن إذا انتقلت من العمل الحرفي إلى عمل بيتهوفن أو إلى عمل الرسام فالأمر يختلف. وإذا انتقلت إلى العمل السياسي الثوري اختلف الأمر أكثر. الواقع ليس مادة. الواقع له بنية وله منطق، وهناك أسباب ونتائج وسببية. الواقع، أي العالم، هو نفسه ذات، والشعب هو ذات. أما المثالية العادية فهي جنون الهدف على حساب الواقع. أنا لديّ هدف أريد أن أحققه، وعندي ألف دافع نفسي يجعلني أعتقد أنني سأحقق الهدف. هنا أصبح متحدثًا عن المستقبل بلغة الحاضر، وأعتبر عن رغباتي كأنها الواقع. هذا خراب العقل الثوري

بالعواطف الثورية. هذه الأمور تصح على روسيا كما تصح على إنكلترا، وعلى أي مكان.

• قلت إن ما كان يجري في سورية في تلك الفترة، في ميدان السياسة، وعلى مستوى القيادات السياسية، كان لعب أولاد صغار. كيف تشرح هذه الفكرة؟

- توجد صفة رهيبة لدى مَنْ تسلَّم السلطة، وهي موجودة عند غيرهم أيضاً، هي الحب الجامح للسلطة. ولدى معظمهم على الأرجح نيات طيبة في شأن السلطة. هم يريدون أن يصلحوا الدنيا، ويغيروها ويطعموا الفقراء ... إلخ. وعبارة «لعب أولاد صغار» لا تكفي لشرح الموقف.

• هل يمكن القول إن شيئاً من العبثية ميّز الحكم آنذاك؟

- بحسب معنى «العبثية». في عام 1963 لو سألتني عن تصرف الشبان البعثيين، فلا أقول لك إنه تصرف عبثي، بل تصرف مستحيل. ماذا يريدون؟ أيريدون الوحدة العربية؟ نعم كانوا يريدون الوحدة العربية لكن بحسب رؤيتهم، وذلك من رابع المستحيالات. لو أن جميع أنبياء الأرض جاءوا معهم، فمن المحال أن يحققوا الوحدة. الوحدة العربية بقيادتهم لا يمكن أن تحدث. ماذا يريدون إذا؟ أيريدون الاشتراكية وإقامة اللجنة على الأرض؟ لو اتحد الجنس البشري كله فلن تقوم اللجنة على الأرض. في أيام مباحثات الوحدة الثلاثية لفتني أن عبد الكريم زهور كان يتحدث باسم البعث، لكنه لا يمثل البعث، ولم يلبث أن ترك البعث.

• لتتحدث عن ذلك؟

- لو كان الأمر بيدي لكنتُ أعلنتُ ميثاق الوحدة الثلاثية وسلّمتُ الحكم لجهة أحزاب وحدوية تقدمية مثل حزب البعث العربي الاشتراكي وحركة الوجدويين الاشتراكيين وحركة القوميين العرب، وأعلنتُ أن كل من يؤيد ميثاق هذه الجبهة ويؤسس حزباً بناء عليه، فأهلاً وسهلاً به شريكاً في الحكم.

وإذا ظهر جناح شيوعي يعلن تأييده الوحدة، والجمهورية العربية الاتحادية الجديدة فليكن حزباً ينضم إلى هذه الجبهة، لكن كان هناك حوار طرشان، البعث وعبد الناصر لا يريدان الأحزاب. البعث يريد حزب البعث، والناصريون لا يريدون البعث ولا الأحزاب الأخرى، بل الاتحاد الاشتراكي. فلتكن هناك أحزاب، وأتصور أن أي بلد عربي سيكون فيه في المستقبل ستة أحزاب أو أكثر. هناك كتاب للنين لم يعجبني هو الدولة والثورة، توجد فيه مفارقة بل تناقضات. قبل كل شيء توجد خطيئة في الماركسية، وأعتقد أن خطيئة الماركسية هي مفهوم الدولة. إن المفهوم الماركسي الذي يقول إن الدولة هي أداة طبقة ضد طبقة غلط. الدولة هي المجتمع السياسي، الدولة هي رديفة العام. الدولة التي لا تريد أن تكون إلا طبقة فحسب، والمستبدة طبقياً ليست دولة.

صحيح أن الدولة لها الصفة البرجوازية، لكن لها صفة أخرى أيضاً غير الصفة الطبقية، بمعنى أنها تمثل المجتمع، لأن كل مجتمع فيه صراعات. ولهذا السبب تقوم الدولة باحتكار العنف ومنع أي طرف من سحق الطرف الآخر وإبادته.

لينين كان يريد دكتاتورية البروليتاريا لأن البروليتاريا، في رأيه، هي الأكثرية. هذا كلام عام وغير صحيح. لنفترض أن البروليتاريا هي الأكثرية في إنكلترا، وهذا غير صحيح، لكنها ليست الأكثرية في روسيا. إذا فدكتاتورية البروليتاريا في روسيا ستكون دكتاتورية الأقلية، وهنا المفارقة.

لينين، خصوصاً بعد الحرب الأهلية، تخطى ذلك عندما قال إن دولتنا هي دولة العمال والفلاحين، وحين قال إن حزبنا يعتمد على حلف العمال والفلاحين، أي على طبقتين، ودافع عن الفلاح وتابع بوخارين هذا الخط. لينين تجاوز نفسه. لكن أعود لأقول إن هذا كله ذهب مع الريح، وجاء ستالين وأعلن دكتاتورية البروليتاريا، وإذ بها دكتاتورية ستالين والمباحث. دكتاتورية ستالين ويخوفل الذي جنّ وانتهى إلى مستشفى الأمراض العقلية ثم إلى القتل، وخلفه بيريا وغاغانوفيتش. ومع ذلك استفحلت دولة المباحث، لكن ستالين أكد في أواخر الثلاثينيات أن صراع الطبقات يشتد كلما تقدمنا نحو الاشتراكية، وأن

دولتنا ستدوم إلى أن تنتصر الشيوعية في العالم، وأنها ستلاحق الجواسيس. فمما جهاز الدولة المباحثي القامع، واستبقى ستالين أطروحة تلاشي الدولة إلى المستقبل. إن الكلام على اضمحلال الدولة وتلاشي الدولة وقيام المجتمع الشيوعي بلا دولة، ذلك كله مفارقات.

ما كان الحل الجديد الممكن أمام لينين وروسيا آنذاك؟ الحل الممكن أن يعلن لينين ورفاقه طي صفحة دكتاتورية البروليتاريا وإعلان الدكتاتورية التقدمية التي هي دولة حق وقانون، وليست دولة ديمقراطية، ولو مؤقتًا حيث الناس غير متساوين في الحقوق، ونحن لسنا جمعية من أجل الديمقراطية، نحن حزب ثوري وحرمة ثورية من أجل نهضة اقتصادية للعمال والفلاحين الذين يريدون أن يأكلوا وأن يربوا أولادهم في بلد متخلف. فنحن، في هذه الحال، دكتاتورية لها برنامج وهدف، وهذه الدولة بيروقراطية أيضًا، لكن، بيروقراطية لها امتيازات: الموظف يريد أن يأكل قبل غيره، ويريد أن يلبس قليلًا أفضل من غيره، لكنها بيروقراطية نظيفة وفاعلة. وأهم شيء فيها أن القانون فوق البيروقراطية وفوق الدولة، ويوجد استقلال للقضاء، ومحكمة دستورية تحاكم رئيس الدولة نزولاً إلى أصغر شخص. هل هذه المعادلة صعبة؟ نعم، لكن هذا هو الحل الصحيح. دكتاتورية تقدمية هي دولة حق. وأعتقد أن لينين لو عاش قليلًا لاكتشف فكرة دولة الحق الهيغيلية، ولا أستبعد ذلك في أوائل عام 1918 عندما كان لينين يناضل ضد أكثرية القيادة ضد اليسار البلشفي، وضد بوخارين وراديك وبياتاكوف وضد فرسان الجملة الثورية في أيام أزمة صلح برست ليتوفسك. يستشهد لينين بمثال روسيا الإقطاعية البرجوازية التي ليست برجوازية رأسمالية أمام نابليون. كان لينين يعلم حزب البروليتاريا الثوري كيف انصاعت روسيا لنابليون، لكنها بدأت الإصلاح من الداخل. وبعد ذلك انتظرت الوقت الملائم، فانضمت إلى معسكر إنكلترا والحلفاء وانقض الجميع على نابليون. لو عاش لينين قليلًا لاكتشف أن دولة الحق ليست دولة ديمقراطية لكنها الأساس التاريخي للدولة الديمقراطية.

إن فريدريك الثاني ملك بروسيا، ولويس الرابع عشر ولويس الخامس

عشر ولويس السادس عشر وإمبراطور النمسا وكاترين الثانية وجميع قياصرة روسيا كانوا ملوكًا مطلقين، لكنهم لا يمثلون الاستبداد الشرقي، فبعدهم جاء العصر الليبرالي في إنكلترا.

في النظام الليبرالي 10 في المئة من الناس ينتخبون، وهؤلاء هم دافعو الضرائب، أي يجب أن تكون برجوازيًا، أو من الملاكين أو حرفيًا غنيًا، أو برجوازيًا صناعيًا كي تتمكن من الانتخاب. 90 في المئة من الناس (الفلاحون والعمال وأنصاف الحرفيين) لا يصوتون. لكن ملكيتهم الفردية محترمة، وعائلتهم محترمة، ويعرفون ما هي حقوقهم، فلا توجد مساواة في الحقوق السياسية بين المواطنين، والدولة ليست ديمقراطية، لكنها دولة حق، توجد سيادة للحق ولل قانون وهناك مؤسسات.

الطريق تبدأ بإعلان دولة حق، ليست دولة الحق البروسية أو الإنكليزية أو الفرنسية الماضية، بل دولة حق متجهة نحو هذا التحول، وهي دولة غير ديمقراطية علنًا وصراحةً. ينبغي ألا نتكلم على ديمقراطية إذا لم نستوعب فكرة دولة الحق والقانون. في الوطن العربي من الممكن، ولو بمعجزة، أن نقيم دولة حق ديمقراطية مع انتخابات عامة. لكن تاريخنا في الخمسين سنة الأخيرة يجعلني أقول: ليتنا أخرنا الانتخابات والاقتراع العام وأقمنا دولة حق وقضاء مستقل، فهي الأجدى.

في عام 1963 كنت أعتقد أن الكولخوز شيء جيد. أما اليوم فأقول: ليس شيئًا جيدًا، بل فات أوانه. يجب إعادة النظر في مفهوم الاشتراكية من دون الكلام الفارغ لعصر ستالين ولعصر بريجنيف. وأفضل أن أقول ما يلي: عندما نقول «اشتراكية» نحن مخيرون بين أمرين: إما أن نعرّف الاشتراكية بأنها نظام حكم الطبقة العاملة والتأمين والكولخوز والسوفخوز والمصانع الضخمة، وإما أن نعرّف الاشتراكية بأنها فكرة العدالة. العدالة هي مسألة السوق والبيع والشراء. أنا أبيعك وأشتري منك، إذا ثمة تعادل في هذه العملية. أنا وأنت مختلفان ومنتجاتنا مختلفة. فنبيع ونشتري. هذا هو المجتمع، أريد عدلاً.

بنية العمل البشري تغيرت نحن في عصر الأتمتة وخرجنا من عصر تايلور وأصبحنا في عصر المصانع اليابانية، حيث يوجد مصنع ينتج مليون سيارة في السنة ولا يوجد فيه أكثر من عشرة عمال. ولا نستطيع القول إن الاشتراكية مثل الشيوعية البدائية، أي قبيلة صيادين تعمل كلها في الصيد، ثم توزع ما تصيده. والاشتراكية ليست كولخوزًا ضخماً أو مصنعاً ضخماً أو مدينة ضخمة، المهم فكرة العدالة.

المفهوم الستاليني للاشتراكية التي امتدت حتى عهد بريجنيف يقول إن الاشتراكية هي الكولخوز والسوفخوز، وتعني أن يكون المصنع ملكاً للدولة أي ملكاً للمجتمع بأسره. ما هذا الكلام الفارغ؟ ما عدنا نعرف من هو المالك. الفلاح مالك وليس مالكا، الكولخوز مالك وليس مالكا. تقول لي الدولة. من الدولة؟ نحن نريد الناس جميعه ملاًك. وبهذا المعنى فإن الاشتراكية هو انتصار الملكية للجميع وليست إلغاء الملكية من الجميع. لدى جان جاك روسو فكرة تقول: الثمار للجميع والأرض ليست لأحد. لا يا سيدي الأرض أيضاً للجميع.

وجدت نفسي في مواجهة الجموح الثوري اليساري الذي ساد الساحة أكثر فأكثر في الستينيات، ولا سيما حين نشأت فجأة ماركسية ثورية مضادة للستالينية وغير بكداشية أو تتصور نفسها هكذا. وكنت أشعر أن جميع الأطراف مستعدة لأن تنصّبني «بابا» عليها، أي أباً فكرياً لها. أنا كنت ضدها كلها، فغيّرت اتجاه مدفعيتي، وشعرت بأن هذه ستالينية جديدة، وهذا جموح يساري قد يكون أسوأ من الستالينية.

ليتي انزويت بضع سنين في شبابي واستطعت أن أجمع بعض الملايين من الليرات، من العمل في الخليج مثلاً، لأعود وأطبع كتبي، فربما كان لدي الآن نحو خمسين كتاباً أو ثلاثين كتاباً بدلاً من ثلاثة عشر كتاباً. ولكنك حينذاك لا أترك أي فجوة فكرية وأرد على جميع الأطراف، وأحاول أن أفعل شيئاً، وربما خرجت من سورية لأعيش في لبنان مثلاً.

أحمد عباس صالح كتب في مجلة الكاتب في عام 1965 مجموعة

مقالات عن «اليسار واليمين في الإسلام». وأراد أن يقول إن الفقراء كانوا ضد عثمان بن عفان. إنها المقولة الخالدة. يريد انتصار الكادحين في القرن الأول هجري. أترى هذا!

الماركسية الكلاسيكية العربية لم تقع في هكذا مطب. كانت أقرب إلى الفكرة التاريخية والمادية بالمعنى الجيد للواقعية. وكما قلت في رثائي ياسين الحافظ إن أكثر الأمور كرهًا لدى ياسين الحافظ كان الاعتقاد بأن حزب فلان لو انتصر على حزب فلان قبل 14 قرنًا لتجنب العرب 13 قرنًا من الاستغلال والاضطهاد. هذا إنكار التاريخة. وكان ياسين الحافظ ضد هذا الرأي. أحمد عباس صالح في عام 1968 أيد رأي فيديل كاسترو عندما قال: لو كنت مكان عبد الناصر في عام 1967 لما رضيت بوقف القتال بل كنت نقلت القتال إلى دلتا النيل ووادي النيل. من قال إن إسرائيل ستقدم إلى القاهرة وإلى أسبوط وإلى طنطا وإلى وادي النيل؟ هل ستذهب إسرائيل لتحتل مصر ولبنان وسورية والعراق والحجاز؟ هذا الأمر لم يكن واردًا على الإطلاق. الجميع يتحدث عما كان يجب عمله، لكن لا أحد فكر في ما كان العدو يخطط له. هل يتصور أحد أن العدو بلا عقل أو بنصف عقل؟ إن لاعب الشطرنج لا يلعب ضد خصم بلا عقل.

• لعله يعتقد أن الخصم سيلعب كما يريد هو؟

- تمامًا. إنه يفترض أن الخصم سيلعب كما يريد هو. صديقي يعقوب سعيد كان يقول لي: كيف تغلبنى في الشطرنج؟ قلت له: مثل إسرائيل والعرب. فقال: ما هي خطتك؟ فأجبت: ليس لدي خطة، بل أنتظر حركتين أو ثلاث ثم أقرر خطواتي اللاحقة. سألتقط نقاط ضعفك ثم أضع خطتي. ألم أقل إن الذين قرأوا كلاوزفيتس، أي جنرالات الثورة الفلسطينية والثورة العربية، لم يكتشفوا أن كلاوزفيتس يقدم مبدأ الدفاع على مبدأ الهجوم، وهو يستعير من لعبة الورق فكرة أن الذي يلعب ثانيًا له الأفضلية على الذي يلعب أولًا. الذي يلعب أولًا يرمي ورقة، الذي يلعب ثانيًا يرى ويفكر ثم يرمي الورقة. أما المؤرخ السوفياتي تارلي في كتابه عن نابليون، فقال إن كثيرًا من الناس يتصورون أن عبقرية

نابليون تكمن في هجموه الكبير، لكن عبقرية نابليون لم تتجل في أي معركة ولا حتى في أوسترليتز، كما تجلت في حملة الدفاع عن فرنسا في عام 1813، عندما اجتاحت جيوش بروسيا وروسيا وإنكلترا والسويد شمال فرنسا، فقفز نابليون من جهة إلى جهة وحقق انتصارات مهمة، مع أن برنادوت ملك السويد الذي كان جنرالاً سابقاً في جيش نابليون أعطاهم سرّاً، فقال لهم: اتركوا كل شيء ودعونا نرحف على باريس فيسقط الرجل. عبقرية نابليون تجلت، كما كتب كثيرون، في أوسترليتز وغيرها، وتجلت أكثر في حملة الدفاع عن فرنسا، حين وصل الأعداء إلى قلب فرنسا وشمالها وشرقها أيضاً.

نحن العرب لا نفهم ذلك. يكتبون مئة مقالة عن الحداثة، لكن يفهمون الحداثة من دون الأزمنة الحديثة الأوروبية. يريدون أوروبا الحديثة من دون الموسيقى الكلاسيكية والرسم الإيطالي أو الألماني أو الهولندي أو الفنلندي. يريدون أوروبا الحديثة العلمية من غير باسكال وليبتز. هذا غير معقول! علموية وأكاديمية مع ثورية وتحريضية. هذا كله غلط بخلط. هذا احتقار وامتهان للشعب والناس، وهذا دليل جهل، وكسل لدى أصحاب المقالات والدراسات ودليل غرور.

• ماذا لو لم تترك الحزب الشيوعي وبقيت فيه؟

- أنا لم أنسحب من الحزب. هم طردوني. وهذا دليل جريسة النور. لكن تستطيع أن تقول إنني انسحبت أيضاً، وبما أنهم طردوني فقد طردتهم من ضميري. لو بقيت لكنت ناورت مع خالد بكداش عند إعلان الوحدة وتفاهمت مع مجموعة الوجدويين القلائل في قيادة الحزب الشيوعي السوري - اللبناني، وبمساعدة الوجدويين في الشيوعية العراقية والسودانية والمصرية، فربما وصلنا إلى نتائج أفضل. لكن الجناح الآخر كان أقوى منا. ثم إن الشرعية الشيوعية الدولية لم تكن معنا. وأستطيع أن أؤكد أن الاستخبارات السوفياتية كانت ضد الوحدة. خروشوف لم يكن ضدها ولم يكن معها في الوقت نفسه. وكانت هناك عناصر يهودية في الإعلام السوفياتي ضد الوحدة. ولدي معلومات عن أشخاص، وأعتقد أنها معلومات صحيحة. وفي هذه

المناسبة أود أن أقول إنني كنت الأول في الوسط الشيوعي الذي واجه ابتزاز الاتهام باللاسامية والابتزاز بمناهضة الشعب اليهودي، مع أنني أشد الناس في إدانة اللاسامية، وفي إدانة هذا الجنون الذي استولى على كثيرين، والذي ينتشر في كتب ومقالات تجمع الصهيونية والماسونية واليهودية واليهود وعبد الله بن سبأ وبولس الرسول والبلشفة، وتجعل اليهود حكام العالم منذ أربعة آلاف سنة. يوجد كثير جدًا من هذه الأكاذيب. آنذاك كان من الممكن التعاون بين عبد الناصر وعبد الكريم قاسم، ولم شمل الشيوعيين والبعث وأنصار كامل الجادرجي والجيش. هذا ممكن. لكن إخراجي من الحزب الشيوعي أعطاني حرية في العمل.

• لو اجتمعتم على تأسيس حزب جديد، ألم يكن لهذا الاجتماع أثر ما؟

- في عام 1957 فكر ياسين الحافظ في إنشاء حزب. كنت مترددًا بين رغبتني في الحفاظ على الشرعية الشيوعية وتأسيس حزب ثالث. وأقول لك في إطار هذه الـ «لوات» كلها، إنني كنت حريصًا على ألا أكبر دوري في رأسي، عندي إيمان أنه يوجد واقع يريد أن يحدث، أي إن دوري محدود. وأميل إلى الاعتقاد أن دوري سيكون كبيرًا على المدى الطويل بقدر ما كنت مؤمنًا بأن دوري محدود. إن الإنسان أو الذات تضع عندما تكبر دورها. لا أريد أن أحدد دوري يا أخي. ما هي الـ «لو» الثالثة؟

• لو كان في الإمكان الحفاظ على مجلة الوحدة وإن بمناورة بسيطة، أما كان من الممكن استمرار المجلة؟

- لو ذهبت إلى المغرب، لكان في الإمكان أن أجمع أناسًا ونبي الخط الذي نريده. وهذا مشروط بأن مجلة الوحدة ستسير في الخط الذي أريده. لو كان هذا الأمر ممكنًا لذهبت وحدي إلى ليبيا، مع أن الجميع يرفض العيش في ليبيا. إذا كان هناك هدف عربي وقضية عربية فقد كنت مستعدًا للعيش في ليبيا ولي فيها أصدقاء كثير. ليبيا أصبحت «فورم» (متدى) للعرب، فتأتي تيارات

وأحزاب وشخصيات من مصر وسورية ولبنان والعراق والمغرب، وكان يجب أن تكون متدى للبيين أولاً، أي ساحة نقاش للبيين وللتيارات الفكرية الموجودة في ليبيا وفي الجامعة الليبية وبين الشباب الليبي. وهذه إحدى المفارقات الليبية التي كانت تقول: «تعالوا يا عرب بتياراتكم المختلفة وتناقشوا هنا». يا أخي في ليبيا نفسها ثمة تيارات مختلفة.

أنا رجل انفعالي وعاطفي، والجميع وقف ضدي. أقرب إنسان إليّ كان محيي الدين صبحي، لكن محيي الدين وضع مقالاتي في الخزانة. وكنت أرجوه أن يقرأها. وهو نفسه قال لحافظ الجمالي إنه من حزب الياس مرقص. محيي الدين أكثر قليلاً من ناقد أدبي، وله أفكار ممتازة. وأتذكر مرة في ندوة الوحدة العربية في عام 1984 قام بعض الحاضرين بشن حملة ضد الأقطار العربية والطوائف والكيانات. فقام محيي الدين وقال: إن الديمقراطية تشترط الاعتراف بكل شيء موجود. الأقطار موجودة والطوائف موجودة والشعوب موجودة والكيانات موجودة وعلينا أن نعترف بها كلها، وإلا من أين تأتي الديمقراطية؟ فذكرته بكلامه هذا بعد نحو سنتين. فقال لي: أهكذا تكلمت! يصدر عني كلام مثل هذا؟

محيي الدين صبحي لم يكلف نفسه أن يقرأ مقالتي. لا أحد كان معي. جورج طرابيشي ضدي، وهو أصم لا يستطيع أن يجالسني ساعة كي يناقشني. كان المشرف الأيديولوجي على المجلة مع أن المشرف العام هو محمد أحمد خلف الله.

أتذكر شخصاً من سورية جاء إلى باريس في صيف 1985 وكنت هناك وتعرفت إليه، وقال لي: كنا نشترى المجلة لنقرأ الياس مرقص ومحمد أحمد خلف الله، وإذا بنا لا نرى اسميكما. أمضيت خمسة أشهر متواصلة في باريس ولم نعقد اجتماعاً فكرياً واحداً مع إنني مللت المطالبة بمثل هذا الاجتماع. أنا إنسان لا قدرة لي على المناورة، ودأبي على التحمل محدود. هناك ضعف في شخصيتي، ليس لدي قماشة القائد والرئيس الذي يأمر. وهذا هو الفارق بيني وبين ياسين الحافظ. ياسين كان يعلي صوته ويأمر ويفرض، وهذه مسألة

ضرورية لكل قائد. هذه المسألة لا تصنع القائد لكنها تصنع عنصرًا إجباريًا في القيادة، وهذا العنصر مفقود لدي.

• ماذا عن مسألة الديمقراطية في تاريخ سورية؟

- لا أريد أن أضفي الطابع الوردي والمثالي على العهد البرجوازي. العهد البرجوازي عهد ديمقراطي نسبيًا، لكنه حمل قهراً للفلاح حتى قياساً على عهد الانتداب. لتذكر الفلاح شاهين في أحد الأفلام وكيف كانت أحواله قبل الخروج الفرنسي من سورية وكيف صارت بعد الخروج. قادة الحركة الوطنية تسلمت السلطة وهي عبارة عن مجموعة من الإقطاعيين والرأسماليين، وهؤلاء مدوا ملكيتهم على حساب الدولة وعلى حساب الفلاح. وأذكر على الصعيد الشخصي أن تمييزاً أصابني في السنة الثالثة في بلجيكا حين تأخرت الرواتب عنا ثلاثة أشهر، ونتيجة ذلك رسبت ورسب غيري، ومُنحنا سنة إضافية. أنا قُطع الراتب عني، وكانت حجة وزارة المعارف أن الفرع الذي يدرسه الياس مرقص موجود في دمشق، فليات إلى دمشق، وكنت في السنة الثالثة، والفرع الذي أدرسه ليس موجوداً في جامعة دمشق. أرادوا أن أعود إلى فرع الفلسفة وأنا أدرس في بروكسل التربية، وهذان الفرعان مختلفان. في اجتماع اللجنة الخماسية في وزارة المعارف دافع عني اثنان من خمسة، واحد اسمه أحمد تلو لا أعرفه ولم أره يوماً في حياتي، وكان مفتش تربية بدنية، وأصرّ على إرسال راتبي إليّ. ومع ذلك كنت ضحية تمييز سياسي، وأُتهمت بالشيوعية مع تمييز جهوي لأنني لست من مدينة دمشق. آنذاك حدث أمر مهم في تاريخ سورية وهو مقتل عدنان المالكي. وكان ثمة كثير من الشائعات في الشهور التي سبقت مقتله. وسرت شائعة تقول إنه إذا قُتل عدنان المالكي فإن التقدميين في الجيش سيقتلون 100 من الضباط الرجعيين، ثم يعتقلون قاتليه. المهم بعد مقتله اعتقل آلاف الناس من السوريين التقدميين، ثم جاء عهد الوحدة، واعتقال الشيوعيين وضرب حزب الطاشناق... إلخ. وحين أتكلم اليوم مع أحد السوريين التقدميين عن مرحلة 1955 ومقتل عدنان المالكي وما أصاب السوريين التقدميين من تنكيل، أقول إن ذلك كان مخالفة كبيرة للديمقراطية وحقوق الإنسان. هذا

صحيح تمامًا، لكن أسأل السوريين التقدميين: لو تسلمتم أنتم الحكم، وأنتم حزب انقلاب ثوري ولستم حزبًا انتخائيًا برلمانيًا، ماذا كنتم ستفعلون؟ كم شخصًا ستقتلون بحسب أيديولوجيتكم وبرنامجم وهدفكم؟ والكلام نفسه مع التعديل الملائم أوّجهه إلى الأحزاب العقائدية كلها، مثل الشيوعيين في سورية أو في مصر. فلان يخرج من سجن عبد الناصر ويؤلف كتاب الأقدام السوداء⁽⁶⁾. أنتم لو تسلمتم الحكم وأنتم حزب دكتاتورية البروليتاريا ماذا كنتم ستفعلون بعبد الناصر وزكريا محيي الدين وصلاح نصر وبشعب مصر وفلاح مصر؟ أعود إلى القوميين السوريين وكيف سيتعاملون مع الإخوان المسلمين والكتائب والشيوعيين (عملاء موسكو) والقوميين العرب والبعثيين؟ أبالسكين؟ القضية إن أي حزب يخرج علينا يدافع عن حقوق الإنسان، لكنه، في الحقيقة، يدافع عن حقه هو في أن يبقى خارج السجن وأن يتسلم السلطة. وهو، في الجوهر، ليس مناصرًا لحقوق الإنسان والديمقراطية. وإذا كانت الأحزاب العقائدية تحالفت ضد عبد الناصر فلا مؤاخذه، هذا الحلف كاذب وموجه ضد الشعب. وهؤلاء لو تسلموا الحكم مجتمعين سيفرمون الشعب ثم يفرم بعضهم بعضًا، ثم ينقسم الحزب الواحد إلى أجنحة تفرم بعضها، مثل القوميين والقوى السياسية الشيعية، أي أمل وحزب الله ومعاركهما. أنا لم أسمع بإقليم التفاح إلا في المجازر بين هذا الفريق وذاك. أنواع الأيديولوجيات الفاشية والدكتاتورية كلها يجب أن تُدان. ويجب توسيع مقولة الفاشية لتشمل الستالينية والتوتاليتارية. يجب إدانة الأحزاب الشمولية كلها، وإعادة التربية على أساس التعددية والديمقراطية. ومن دون دولة الحق والقانون والمؤسسات فإن من العبث التكلم على إقامة الديمقراطية. ومن دون الحقوق المدنية للإنسان فإن الحقوق السياسية ليس لها معنى. حقوق الإنسان هي حقه في الحياة وحقه في أن يكفر أو أن يؤمن. إذا لم يكن لديه الحق في الكفر، فإن الإيمان يصبح إجبارًا ماديًا. إذا لم يكن لي حق مدني وديني أمام المجتمع والدولة في أن أكفر فليس لي ثواب في الإيمان. أنا أظاهر بالإيمان لأن العصا فوق رأسي.

(6) ربما يقصد الأقدام العارية للشيوعي المصري طاهر عبد الحكيم (المحرر).

وعلى تيارات الفكر الإسلامي كلها أن تعلن أن من حق الإنسان أن يؤمن أو أن يكفر. فمن شاء يؤمن ومن شاء فليكفر. فلا مزية للمؤمن على الكافر إذا كان المؤمن مؤمنًا بـ «العافية» كما يقول المصريون. في أوائل عام 1990 ألقى علي عقلة عرسان محاضرة جيّدة عن الديمقراطية وحقوق الإنسان في اللاذقية. وبدأ النقاش وقيل له إن كلامك يتعارض مع مواقف الجبهة الوطنية التقدمية، مع أنه لم يقل إنه يتحدث باسم «الجبهة الوطنية». وشاركت في النقاش الذي تمحور على الديمقراطية، فقلت له: تكلمت على الديمقراطية ولم تعرّفها. وحبذا لو قارنت النظام الديمقراطي بالنظم السياسية الأخرى التي عرفها الإنسان. وأضفت: لتتفق على أن القمع والاضطهاد والاستبداد تأتي كلها من السلطة ولا يمكن أن يأتي ذلك من الشعب. إن المجتمع لا يمكن أن يكون مصدر قمع واستبداد، والسلطة لا تهبط على المجتمع من السماء. وفي هذه الأثناء تقدم مهندس زراعي للمشاركة في النقاش واحتج على الحق في الكفر. وقال: لنؤيد إذا حق الانتحار. وبعد الندوة تحدثت إلى هذا المهندس وقلت له: إذا أنا انتحرت فهل تحاكمني الدولة؟ فضحك وقال: إذا انتحرت فستمت، وعند ذلك لن يحاكمك أحد. فتابعت: إذا أنا انتحرت وفشلت في الانتحار هل تحولني الدولة إلى المحكمة؟ قال: نعم. قلت: أنا لي حق على الناس وعلى المجتمع وعلى الدولة، إذا كنت مجنونًا مثلاً فحقي عليهم وواجبهم نحوي أن يساعدوني ويعالجوني ويشفوني. وإذا كنت فقيرًا فإن حقي عليهم أن يجدوا لي عملًا... وهكذا. أما الحق في الانتحار فهو معترف به في شرائع جميع الدول والبلدان المتقدمة. ما معنى الانتحار؟ إذا أنا أيدت الحق في الانتحار فليس معنى ذلك أن أؤيد الانتحار. تمامًا كما لو أيدت الحق في الطلاق فليس معنى ذلك تشجيع الطلاق. وإذا أيدت الحق في الكفر فليس معنى ذلك تأييد الكفر. نحن ألغينا الحقوق باسم الواجبات، فألغينا الواجبات وحولناها إلى إكراه. وخلقنا الحقوق بالأخلاق، بحيث ألغينا الحقوق باسم الأخلاق ثم ألغينا الأخلاق وألغينا الحقوق وكل شيء.

فكرة الحق عندنا ما زالت دون الفهم. فالحق في الطلاق يصبح طلاقًا. وحقي في شرب الخمر يصبح تشجيعًا على شرب الخمر. لا، إنه يعني الحق

في شرب الخمر، مع أنني أدعو جميع الناس إلى عدم شرب الخمر. الحق في التدخين، والتدخين يسبب السرطان. نحن نعيش على التحريم والدين لا يحرم الحشيش. المفروض أن توجد في مصر وفي سورية وفي بلاد العرب مئة جمعية مدنية تكافح الكحول والتدخين من دون أن يمنعك القانون من التدخين أو شرب الخمر. إن طريقة تكفيرنا ألغت فاعلية المجتمع المدني، وأنا أطالب بجمعيات مدنية متنوعة تكافح الخمر والكحول من دون أن تكسر أي حانوت يبيع الكحول، ومن دون أن ترغم أي واحد على الامتناع عن شرب الخمر. الإنسان مسحوق، وأحياناً يريد أن يشرب الخمر. لن نستأصل الخمر 100 في المئة ولن نستأصل التبغ 100 في المئة، وأكد أننا لن نستأصل الشر 100 في المئة. هذه دنيا وليست الفردوس. الشر لا يُستأصل لكن يمكن تقليصه بفضل حيوية المجتمع وثقافته. من هنا أقول إن الديمقراطية مفهوم كبير جداً جداً، وهي الأساس لكل ما يجب أن نفعله، وهي أهم مفهوم يجب أن يدخل إلى أذهاننا.

منذ خمس وعشرين سنة كان العالم ينزاح نحو اليسار: الصين وفلسطين وفيتنام. الآن، ينزاح العالم نحو الديمقراطية بدءاً من البرتغال وإسبانيا واليونان، وانتقالاً إلى عدد من بلدان أميركا اللاتينية وبعض بلدان أفريقيا، وصولاً إلى بينظير علي بوتو في باكستان، مروراً بالبيريسترويكا وتحولات أوروبا الشرقية وفيتنام. ومثلما كان اليسار هو اللحن المسلطن، فإن النغم المسلطن اليوم هو الديمقراطية، بحيث تسمع من يقول إن الديمقراطية تصلح للسويد وتصلح لليمن الجنوبي وحضرموت وموزمبيق معاً. هل يشارك العرب في هذا التحول؟ وهل مثقفو العرب يشاركون في هذا التحول؟ هل هم جادون أم كاذبون؟ وهل هم جاهزون عقلياً؟ وهل لديهم الثقافة المطلوبة للمساهمة في هذا التحول وقيادة التحول العربي نحو الديمقراطية؟ هذا هو السؤال الكبير، وتحول العرب نحو الديمقراطية يتوقف على المثقفين وعلى النخب وعلى الثقافة العربية. وفي المستقبل سيكون المطلوب هو وجود أحزاب ديمقراطية: حزب إسلامي ديمقراطي كما يوجد حزب ديمقراطي مسيحي في إيطاليا وفي ألمانيا، وحزب بعث ديمقراطي وحزب اشتراكي ديمقراطي وحزب شيوعي ديمقراطي وحزب

ليبرالي ديمقراطي وحزب قومي عربي ديمقراطي، حزب محافظ ديمقراطي وحزب رجعي ديمقراطي. وعندما أقول «ديمقراطية» أعني القبول بمبدأ حقوق الإنسان. وعلى الأحزاب العقائدية أن تبدأ قبل أي شيء في إدانة أيديولوجيتها وبرامجها ومخططاتها وأهدافها وأن تعترف بالآتي: بما أنها أحزاب صغيرة فهي حين تتولى السلطة ترتكب من الاستبداد والإرهاب أضعاف أضعاف ما يرتكبه أسوأ إنسان في استخبارات عبد الناصر.

• كانت ندوة تونس عن «العقلانية العربية: واقع وآفاق»، مهمة جدًا لك. ما تفاصيل ذلك؟

- هذه الندوة كانت آخر مساهمة لي قبل مرضي. دُعيت إلى ندوة في صفاقس وعنوانها «الفكر العربي والتنوير» في 18 / 3 / 1990. وكنت دُعيت مرارًا. وكنت أتهرب لأن شعورًا بعدم الجدوى سيطر عليّ. وبناءً على إصرار الأصدقاء قررت الذهاب إلى صفاقس وتلبية الدعوة. واعتبرت أن الإصرار من أصحاب الندوة على مجيئي علامة خير وتشجيع وتقدير لي شخصيًا. لاحظت أن ندوةً تنظمها دوريًا الجمعية الفلسفية - فرع صفاقس أمر مهم جدًا، وغير مألوف في سورية ولبنان وليبيا. وكان هذا دافعًا إضافيًا لأن أحضر الندوة.

وصلت إلى تونس واستُقبلت استقبالا رائعًا وقلت للذين استقبلوني في المطار: إذا كانت خلفية هذه الندوة هي الرد على الأصوليين فأنا لست في هذا الميدان. وإذا كنتم تريدون دعمًا في مثل هذا الموقف فأنا خارج ذلك. فقل لي: نحن دعوناك لنسمع رأيك.

بدا لي أن التونسيين غير ميالين إلى التضحية بالعلوم الإنسانية وبالفلسفة على مذهب العلوم الطبيعية والتكنولوجية والتطبيقية، خلافا لميلنا في سورية. وهذا الميل في سورية مغلوط تمامًا، وتنامى خلال أربعين سنة. وأستطيع أن أقول إن الفلسفة تقلص بالتدريج في برامجنا، باتت العلوم الإنسانية مهمة. هناك ركضٌ دائم إلى العلوم الطبيعية والتكنولوجية، وأعتقد أن ذلك كله بلا جدوى.

ذكرت أمام أحدهم أن الحكومة منحني لقب «مواطن شرف» فصّح لي كلامي قائلاً: ليست الحكومة التي منحتك هذا اللقب بل الشعب، أي شعب صفاقس ممثلاً بالبلدية. سررت وذهلت، لأن في تونس مجتمعاً مدنياً وشعباً ومؤسسة بلدية غير سلطة المحافظ وسلطة وزارة الداخلية.

اعتبرت تلك الأيام ذروة سعادتي وتفاءلت كثيراً. وحين عُدت من صفاقس إلى تونس مددت إقامتي بضعة أيام كي أجتمع إلى صديق عزيز انتظرني في مدينة تونس ثم عاد إلى مقرّه في قبرص، وهو حسين الحلاق صاحب دار الكلمة في بيروت، والتقيت كذلك سليمان صبح صاحب دار ابن رشد الموجود آنذاك في تونس. ثم عدت إلى دمشق وأحييت علاقتي الوشيعة بأصدقاء قدامى. وبعد ثلاثة أيام عدت إلى اللاذقية. وفي اليوم التالي ظهرت علائم المرض عليّ. وما أود قوله هنا، في هذه العجالة، هو أن عصر التنوير ليس عصرًا فرنسيًا فحسب، إنه عصر فرنسي بالتأكيد، وإنكليزي وألماني وأوروبي غربي. في إنكلترا يجب أن نبرز آدم سميث. في ألمانيا يجب أن نبرز الفلسفة الكلاسيكية الألمانية: كانط وفيخته وشيلينغ وهيغل. ولا يكفي أن ننظر إلى كانط على أنه مجرد تهيئه لظهور أوغست كونت أو لمناخات القرن التاسع عشر الوضعانية والعلموية.

عمانويل كانط هو مدشن الديالكتيك الألماني الحديث، وحين نتحدث عن كانط في موضوع الدين والإيمان يجب أن يكون لدينا نظرة شاملة وموضوعية إلى هذه القضية. يجب أن نبرز كانط بصفته ناقدًا ومراجعًا للمعرفة من أساسها، وأن نبرزه بصفته فيلسوفًا للأخلاق، ولا يجوز أن نخفض قيمة كانط إلى مستوى أوغست كونت، ولا يجوز أن نستغني عن كانط لمصلحة هيغل. لا يمكنني شخصيًا بصفتي ماركسيًا أن أقبل هيغل من دون كانط، ولا يجوز أن نقع في هذه الخطيئة التي وقعت فيها الإنتليجنسيا الروسية في القرن التاسع عشر.

هيغل نعم. فيورباخ نعم. لكن لنبدأ بكانط. سقراط أكيد، والحقيقة الموضوعية... أجل، لكن لنبدأ ببيروتاغوراس والإنسان والنسبية، ومن

بروتاغوراس تنتقل إلى سقراط. من كانط تنتقل إلى فيخته ثم إلى هيغل. يجب أن نبرز الثلاثي كانط وجان جاك روسو وآدم سميث، هؤلاء الثلاثة هم مخترعو الإنسان في القرن الثامن عشر، وهذا هو عصر التنوير.

كثيرون من الناس إذا قرأوا هذا الكلام سيثورون ويقولون: وهل الإنسان يُخترع؟ نعم، الإنسان يُخترع مرة ثانية وثالثة. ويجب أن نخترعه الآن وفي المستقبل، ولا يكفي أن نقول إن عيسى ومحمد وموسى وبوذا اخترعوا الإنسان. صحيح أنهم اخترعوا الإنسان، لكن سقراط اخترع الإنسان أيضًا، وفيثاغورس وأفلاطون كذلك، وعصر النهضة أعاد هذا الاختراع. إن آدم سميث وفولتير وروسو ومونتسكيو وكانط والاقتصاد السياسي الإنكليزي والدفاع عن الهندي الأحمر ونظرية المتوحش الطيب وكوندورسيه وجميع هؤلاء على اختلافهم، أعادوا اختراع الإنسان. إن فهم عصر الأنوار الفرنسي يجبرنا على أن نعبّر إلى الفكر العلمي ولا سيما في الاختراع النهائي لحساب الاحتمالات والطريقة الإحصائية. فالقرن الثامن عشر قياسًا على القرن السابع عشر نقل الفكر والمعرفة من فكرة الأشياء إلى فكرة الصيرورات كما يقول فريدريك أنغلز. وأختصر القول بتأكيد مبدأ مهم: «لا تغيير بلا اختلاف». وأعتقد أن القرنين السابع عشر والثامن عشر قدّما العلم الرياضي للإنسانية، الأمر الذي جعل داروين في القرن التاسع عشر يفك لغز التطور أول مرة، ويبرهن أن التطور جرى على أساس اختلاف الجميع في النوع، وعلى أساس اختلاف الأفراد في الفصيلة الصغيرة التي هي جزء من النوع. ونصل هنا إلى ماندل ووايزمن وإلى الأطروحة الشهيرة التي يمكن أن نعتبرها البديهة الكبرى المؤسسة لعلم الوراثة: «لا اصطفاء إلا لما هو مختلف». فإذا كانت الأشياء غير مختلفة فلا اصطفاء، ولا انتقاء ولا انتخاب.

عصر التنوير فيه أمر رئيس، ليس اختراع الإنسان فحسب، بل اكتشاف الإنسان باعتباره كلية منبسطة في المعمورة. أوروبا أدركت تفوّقها وتميّزها، وأدركت العوالم الأخرى. هنا يجب أن نتكلم على نظرية المتوحش الطيب أو المتوحش النبيل (نوبو سوفاج). سمعت أكثر من مرة أن نظرية المتوحش

الطيب تدل على استعمار الأوروبيين. وهناك من يرى عكس ذلك، فنظرية المتوحش الطيب لديه إنما هي دفاع هجومي جبار من عشرات الكتاب والأدباء والعلماء والفلاسفة في فرنسا وفي إنكلترا للدفاع عن الهندي الأحمر وعن العربي البدوي ضد أوروبا وضد الحضارة الأوروبية الصناعية المليئة بالكذب. وهذه العملية تشير إلى أن أوروبا حين أكدت تفوقها كانت تدرك النقص وترى الغير. لذلك ظهرت حركة إلغاء الرق.

القرن الثامن عشر هو عصر الأب رينال صاحب كتاب تاريخ المنشآت الأوروبية في بلاد الهندين، أي في آسيا وفي أميركا الوسطى. آنذاك بلغت المعركة ضدّ الرق ذروتها، واشترك فيها الأدباء واللاهوتيون ورجال الحقوق وعلماء الاقتصاد. والنضال ضد الرق بلغ ذروته آنذاك، وهذا يجب أن يكون في صلب معرفتنا بعصر التنوير، ولا يمكن الكلام على عصر التنوير من دون كتاب الأب رينال. وفي ندوة صفاقس استمعت إلى هاشم صالح الذي قدّم بحثاً عنوانه «عصر التنوير ومسألة التفاوت التاريخي بين الغرب والعرب» قال فيه: «لقد أمضيت ثماني سنوات من عمري في باريس أركض وألهث وراء ميشيل فوكو وآخرين. وقد ضيعت وقتاً، وأخيراً اهتديت إلى ديكارث وإلى القرن الثامن عشر».

أكثر من مرة قلت لهاشم صالح: ماذا يقول ميشيل فوكو عن آدم سميث وكانط؟ هل ما يقوله نقد لهما؟ وما معنى كلمة نقد؟ وهل تعرف آدم سميث وجان جاك روسو وكانط؟ هل من المعقول أن تقبض على غصن أو على ورقة في غصن وتترك الشجرة؟ توجد تربة وأرض. هذه أساسيات الفكر العلمي، وعمرها 2500 سنة. وأؤكد أن هذا اليوم الذي نحن فيه، والفكر العلمي الذي نحن فيه، أقرب إلى مقولة الشكل ومقولة الذرة وإلى أفلاطون وفيثاغورس والفلسفة اليونانية، مما كان قبل خمسين سنة.

أحد الباحثين تحدث عن أن الماركسية ليست الأداة الضرورية للحدثة، لأن من الممكن تحقيق الحدثة من دون الماركسية. فأجبت بأن ماركس لم يطرح الماركسية باعتبارها أداة للحدثة، فالحدثة أمر جيّد وغير جيّد في

الوقت نفسه. أما الماركسية فأوضحت أهدافها: تصالح الإنسان مع ذاته ومع الطبيعة. ماركس قال بالانتقال من المجتمع المدني إلى المجتمع الإنساني، أو إلى الإنسانية الاشتراكية. وأنغلز في مقالته عن «دور العمل في التحول من القرد إلى الإنسان» قال: الاشتراكية هي تحقيق تطابق كافٍ في أفعال البشرية بين أهداف هذه الأفعال والنتائج الموضوعية لها. وما يقال اليوم في موسكو وفي باريس عن تدهور البيئة وعن التلوث وعن طبقة الأوزون وعن التصحر والتلح وعن السلاح النووي ونمو قدرة الإنسان التدميرية، محفور في مواقف ماركس والماركسية.

لفتني أن الصديق الطاهر ليبب في البحث الذي قدمه في ندوة صفاقس بعنوان «معنى اللامعنى» كان يؤكد أن بحثه لا يندرج في نطاق الفلسفة أو السوسيولوجيا، بل في نطاق الألسنية. وإذا به تكلم في السوسيولوجيا ولم يتكلم في الفلسفة، وقال أمورًا صحيحة استنادًا إلى بعض الألسنيين، لكنه نسي، أو أنه يجهل أن هذه الأمور الصحيحة التي قالها ألسنيون في القرن العشرين أو اجتماعيون في القرن العشرين، قالها الفلاسفة قبلهم بشكل أبسط وأفضل وأعمق وأشمل. وفي مناقشة شخصية بيني وبينه بينت له ذلك تفصيليًا ونبتهه وحذّرت من الركض وراء آخر ما ينتجه السوربون.

الفرنسي شارل بورسيه كان مشاركًا في الندوة وقدّم بحثًا جيدًا عن الماسونية وعصر الأنوار في القرن الثامن عشر، وقال إن الكلام على القرن الثامن عشر وعصر الأنوار من دون الحديث عن الماسونية يقدم صورة مغلوطة ومشوّهة عن هذا العصر. الماسونية بلغت ذروتها وذرورة رونقها في أيام الثورة الفرنسية، وأعتقد أن شعار «حرية، إخاء، مساواة» شعار ماسوني في الأصل، وصار شعار العالم. وأريد أن أروي حادثة شخصية بخصوص ميشيل فوكو. جئت إلى شارل بورسيه في العشاء وقلت له: مسيو بورسيه، أنت صديق لميشيل فوكو؟ فقال لي: نعم قلت له: في رأيك كم عربي فهم ميشيل فوكو؟

فأجابني: ولا واحد.

قلت له: شكرًا.

أنا لا أتحدث عن فوكو، ولا أتكلّم على نظريات فوكو، أنا أنقل ما قاله بورسيه. فوكو أصبح سيد مجلة الوحدة.

• ماذا كان عنوان البحث الذي ألقيته في ندوة تونس؟

- كان بعنوان «الماركسية ضدّ الوضعانية» أو «الجدل ضد الوضعانية». وتكلّمت على سقوط جانب من الماركسية في المناخ العلمي والوضعاني وابتعادها عن الديالكتيك الهيجلي. وهنا تدخل أحد الأشخاص وقال لي: تقول هذا وأنغلز كتب أنتي دوهرينغ؟ فقلت له: لاحظتك صحيحة تمامًا ومهمة وثمينة. نعم أنغلز وقع في الوضعانية مع أنه هو الذي كرّس كتابًا كبيرًا ضد دوهرينغ الوضعاني المادي الملحد. وأضفت: إن أنغلز أخطأ حين توقع اندثار القومية الشيكية وذوبانها في القومية الجرمانية المتقدمة حضاريًا وثقافيًا وصناعيًا. هذا كلام قاله أنغلز في عام 1849، وهو خطأ من عيار وضعاني تاريخي تقديمي، حيث أهمل جانبًا من الواقع. لا القومية الشيكية التي كانت متقدمة كمجتمع ولا القوميات السلافية الأقل شأنًا والأكثر تأخرًا ذابت بل برزت أكثر بعد أنغلز.

كنت أودّ أن أتحدث في ندوة صفاقس عن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي فيه بند يقول: «الناس يولدون متساوين في الحقوق»، وعن القول الشهير لعمر بن الخطاب: «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارًا». ما معنى ولدتهم أمهاتهم أحرارًا؟ ما معنى أن الناس يولدون أحرارًا ومتساوين في الحقوق؟

في الوثيقة الخضراء لحقوق الإنسان الصادرة عن طرابلس الغرب، تجد قول عمر بن الخطاب هذا. حسنًا لنفهم معنى كلامه. إنه يعني أن الحرية ليست هبة من الدولة أو من الجماعة، أو من الأمة.

فلان «ولد من بطن أمه حرًا». حتى عمر بن الخطاب لم يذكر الأب، بل

قال «أمهاتهم»، أي إن الأب والأم أنجبا هذا الولد، لكنهم لم يخلقوه. هذه هي العقيدة الدينية. الله خلقه، أي إن الله خلق نفس هذا الولد، وهذه النفس خالدة، وهي فردية، أي ليست جماعية وليست وراثية. وهذه النفس الفردية حاملة الحرية والمسؤولية، وهذا ما يجب أن نقوله. ويمكن أن يرد عليّ وعلى عمر ابن الخطاب أحد بقوله: لكن، يا أخي نحن نعرف أن الولد ينزل من بطن أمه غير حرّ، فهو يولد تابعًا بشكل مطلق لأبيه ولأمه. فإذا لم يطعمه والداه يموت، وينقرض فورًا.

أنا أريد أن أقول إن عمر بن الخطاب من غير أن يكون فيلسوفًا لم يضع الأمور على أرض ما تسمونه أنتم الواقع، بل وضع الأمور على مستوى الحق الذي هو مستوى أعلى، ومستوى الحق هذا إما نريده أو لا نريده، ولا يوجد حل وسط.

إذا كانت لدينا قناعة، ضمنية أو صريحة، تحت تأثير الوضعانية العلمية الحديثة، الفرنسية والأوروبية، بأن هناك علومًا وضعية إيجابية، وعلومًا معيارية لا قيمة لها، فنحن بالتأكيد حمقى. لم يوجد لا في الماضي ولا في المستقبل علوم وضعية إيجابية من دون المعيارية القيمة. أدرسوا تاريخ الفلسفة اليونانية، أدرسوا تاريخ الفلسفة والعلوم ستجدون ذلك. دائمًا هناك قيم، ومثل عليا، ومطلق. وهذا هو الأساس الحافز للعلوم الوضعية نفسها مثل الفيزياء والكيمياء والرياضيات والتاريخ والجغرافيا والاقتصاد السياسي.

نحن نريد أن نعرف أنفسنا، هل نريد هذه العلوم المعيارية مثل اللوجيكا والإيسيقا والاستطيقا، أي المنطق والأخلاق والجمال. اليوم أريد أن أرفع لواء الفلسفة الأخلاقية والفلسفة النظرية. سقراط اخترع الاثنين لتسيران معًا.

في اليوم الثالث من الندوة جاءني رجل أكبر مني وقدم إليّ رسالة صغيرة يشكرني فيها ويقول إنه حين سمعني أتكلم تذكر أن قبل نحو 40 سنة جاء شيخ أزهرى من القاهرة وتكلم على الموضوع نفسه. ثم قدّم إليّ جريدة تونسية

قديمة كان يعمل فيها، وفي الزاوية اليسرى للجريدة يوجد قول عمر بن الخطاب المشهور: «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً». وفي الندوة تكلم ذلك الرجل وشن حملة شعواء على الحداثة وعلى الأميركيين والروس، مدافعاً عن التقاليد والتراث والفضيلة والأخلاق. وقال: تريدوننا أن نصبح ملحدين مثل الروس؟ تريدوننا مثل الأميركيين حيث تخرج الفتاة من البيت ولا يستطيع والداه أن يمنعاها، وتعود عند الساعة الثالثة بعد منتصف الليل؟ إنه مجتمع العهر... إلخ. وراح يشن حملة لفضح مثالب المجتمع الأميركي والسوفيياتي والأوروبي. وكان الجو في القاعة ضاحكاً وعدم احترام للرجل المتكلم. فقامت من مقعدي وذهبت إلى رئيس الجلسة، وكان كمال عبد اللطيف من المغرب، وقلت له: أريد أن أضيف اسمي إلى قائمة المتكلمين، فلديّ مداخلة. وفي مداخلتني دنت الضحك وتوجهت إلى الرجل وإلى الجميع قائلاً: أنا أيضاً، وربما جميعنا، لا نريد أن تعود ابنتنا في الساعة الرابعة صباحاً إلى البيت. لكن نريد المجتمع الذي يحقق هذا الأمر، ونريد أن نفتش عن سبل. وإيانا أن نتصور مثلاً أن بالقهر يمكن أن نصل إلى شيء. وقلت للجميع إن هموم ذلك الرجل الذي تكلم هي مشاغلنا جميعاً، أو جزء من مشاغلنا. نحن نسعى إلى مجتمع جيد. وبالفعل، فإن هموم الشعب وهموم الناس العاديين هي همومي، وأنا أتبنّاها كلها.

أريد أن أقول إن من بين البحوث التي فكرت أن أكتبها وألقيها في ندوة بحثاً بعنوان «التجربة الروسية». في اللاذقية، في عام 1987 عُقدت ندوة في جامعة تشرين اشترك فيها عدد من الفرنسيين بينهم دنيز إبراهيمي، وهي فرنسية كانت متزوجة جزائرياً، ثم طلقها. وكان الحضور العربي شبه غائب، والمساهمة العربية غائبة. لكن إحدى التونسيات تكلمت جيداً. أما من سورية فلم يكن يوجد أحد مهم، عدا جبرائيل سعادة الذي تكلم على تاريخ مدينة اللاذقية في القرن الثامن عشر. لكن بعض الحاضرين راحوا ينشرون كلاماً عن أن الندوة هي اعتداء على الإسلام وعلى الدين الإسلامي.

كم تراجعنا عن عصر النهضة، وعن عصر محمد عبده والبستاني

واليازجي والكواكبي والأفغاني وقاسم أمين ورشيد رضا وطه حسين وعلي عبد الرازق وغيرهم.

دينز إبراهيمي أدركت المغزى من مشروع بحث بعنوان «التجربة الروسية». والمغزى هو أن من غير الجائز أن نسقط في مقارنة دائمة مع الغرب، وقالت لي: أنت يا الياس تريد إدخال حد ثالث أو طرف ثالث مغاير للطرفين، وهذا شيء ممتاز.

• ما المحطات الفاصلة في تاريخ روسيا؟

- تاريخ روسيا هو التنصّر والمسيحية الروسية وظهور عالم الروس إلى جانب عالم العرب والمسلمين والعباسيين، وعالم الروم القريب من الروس، وعالم الإفرنج. ويبدو أن هذا العالم الجديد الروسي، اعترفت به، بسرعة، العوالم الأقدم. وكانت مرحلة مجيدة حين باتت مدينة كييف ذات صلة قوية بالغرب، وزوّج أحد ملوك كييف أخواته وابنته إلى ملك السويد وملك فرنسا... إلخ. ثم جاءت الحقبة المغولية التي تميّزت بالدمار الرهيب لكييف. ثم استقر الوضع المغولي، والحقبة المغولية كان فيها المغول البوزيون والوثيون والشامانيون، ثم جاءت فترة المغول التتر المسلمين، ثم بدأ انحسار السيطرة المغولية في أواخر القرن الرابع عشر، ثم انتصار الروس على المغول نهائيًا حوالي عام 1500، فسار التوحد القومي الروسي جنبًا إلى جنب مع التحرر من نير المغول، كما يقول أنغلز في مقالة مشهورة.

هذه المرحلة التي تبدأ بانتهاء الحقبة المغولية هي مرحلة روسيا موسكو، أي موسكوفا، أي دولة قومية روسية استبدادية؛ فالقيصر هو السيد والجميع عبيده. النبلاء يسيطرون عليهم الخوف باعتباره هاجسًا رئيسًا وليس الشرف، وإنهم ليسوا طبقة، هم أيضًا عبيد للقيصر. لا توجد مجالس تمثيلية من النبلاء يستشيرها الملك، وهذا الأمر خلاف إنكلترا وفرنسا والغرب. الجميع سواد، والجميع عبيد أمام القيصر. ثم جاء بطرس الأكبر، وجاءت كاترين الثانية التي أصدرت وثيقتي إعطاء للنبلاء، فأصبح النبلاء طبقة فوق السواد، وخف الخوف والرعب من قلوبهم، وحلّ محلّ الرعب قيم الشرف.

المرحلة الجديد هي مرحلة روسيا البطرسية بعاصمتها بطرسبورغ على بحر البلطيق المنفتحة على أوروبا. وهنا حدث انشطار كبير بين مجتمع فلاحي قومي روسي تقليدي، وطبقة متأوربة أو تريد التأورب. لتتذكر أن بطرس الأكبر جلد ابنه، ولي العهد، حتى الموت، لأنه تآمر مع الكهنة، أي مع روسيا التقليدية.

أصل إلى القرن التاسع عشر، إلى الإنجليز جنسيا الثورية التي أرادت تحويل روسيا نحو العدالة. وهنا نصل إلى بليخانوف ولينين، فنقول إن روسيا انتقلت من الدين إلى علوم الطبيعة وعبادة علوم الطبيعة؛ انتقلت من الإيمان الأرثوذكسي ومن العقيدة القائلة إن روسيا - موسكو هي روما الثالثة، والروس هم حاملو الرسالة الإلهية الخالدة، وحاملو رسالة المسيح المخلص. وطور الروس الثوريون هذه العقيدة لتصبح روسيا حاملة الثورة العالمية الحديثة، وظهرت ردة فعل ضد الماضي علاوة على تمجيد العقلانية والعلمية والحدثة وعلوم الطبيعة والدفاع عن علوم الطبيعة، وذلك كله من دون أن يملوا جدًّا بالفلسفة. روسيا في الأصل كانت بعيدة عن سجلات الجامعات في أوروبا الغربية وعن عصر النهضة، وعن عصر الإصلاح البروتستانتي وعن عصر ديكارت. روسيا الطبيعية أغرمت في أواسط القرن التاسع عشر بهيغل وفيورباخ. وعرفت هيغل من دون كانط، أي إنها عرفت هيغل جزئيًّا. هيغل بلا كانط هو مدخل إلى التوتاليتارية والاستبداد. نعلم أن لينين أدرك خطورة النقص الفلسفي، وكانت أضرار كتابه المادية ومذهب النقد التجريبي في عام 1908 أكثر من حسنة. أما الدفاتر الفلسفية فأهمل في القرن العشرين.

الحرية عند الروس صارت عملية خارجية، أي ثورة من الشعب ضد القيصر، وضد الأوتوقراطية القيصرية. والحريات السياسية والاجتماعية صارت تعني طبقة الفلاحين ضد طبقات الإقطاع، والعمال ضد البرجوازية. هذا المفهوم للحريات السياسية والاجتماعية ألغى الحريات المدنية والحريات المجتمعية.

هنا أقف عند اللغة الروسية. على الصعيد اللغوي فإن الافتراق اللفظي كبير جدًا في العربية بين كلمة «الحرية» وكلمة «الإرادة»، ولا توجد بينهما علاقة

لفظية، وكذلك في الفرنسية (فولونتيه وليبرتيه)، وكذلك في الإنكليزية (Will and Freedom). أما في الروسية فالأمر ملتبس ومختلف. فإذا قرأت تاريخ الحزب الشيوعي في الاتحاد السوفياتي الذي وُضع في زمن ستالين، أو قرأت تاريخ الشيوعية الروسية في كتاب أميركي أو إنكليزي لا بدّ من أن تقف عند المنظمات الشعبوية الفلاحية الإرهابية، فتجد أن هناك منظمة اسمها «نرودنايا فوليا»، أي إرادة الشعب. «نرود» تعني الشعب و«فوليا» تعني الإرادة. وفي كتاب إنكليزي وضعه لوران شايبرو، وفي ترجمته الفرنسية نجد منظمة أخرى اسمها بالروسية «زيمليا إيفوليا». «زيمليا» تعني الأرض «وفوليا» تعني الحرية بدلاً من الإرادة. إذا كلمة فوليا هنا صار لها معنى الحرية. والعبارة معناها «الأرض والحرية». كان يمكن أن نترجمها «الأرض والإرادة»، إذا، ثمة تداخل بين الإرادة والحرية، وهذا التداخل لمصلحة الإرادة، ومقولة الإرادة هنا غالبية على مقولة الحرية. وأعتقد أن لينين بالذات، تحت تأثير أنغلز وهيغل وشيلينغ تغلّبت لديه هذه الفكرة، أي إن الحرية هي تحقيق الإرادة، أي إرادة الطبقة العاملة. والحرية هي التحرر السياسي، أي إزاحة أعداء الحرية، وإزاحة الطبقات المستغلة، وإزاحة الرأسمالية والقيصرية. غير أن التباس المفردات الروسية ليس ضروريًا كي يقع الإنسان في هذا الالتباس الفكري والنفسي والسيكولوجي. وفي تاريخ العرب هناك غلبة لمقولة الإرادة وإهمال مقولة الحرية باعتبارها مقولة مستقلة. لا أحد درس الحرية باعتبارها إمكانية اختيار، أو تساءل عن موقع الحرية بين الحتمية والقانون. ثمة صلة بين مقولة الحرية ومقولة المصادفة. وفي التراث الستاليني هناك هروب من هذه النقطة مع أنها واردة في أطروحة الدكتوراه لكارل ماركس عن ديمقريطس وأبيقور، حيث يفضل ماركس أبيقور على ديمقريطس، لأن فكرة المصادفة عند أبيقور تفسح في المجال لحرية الإنسان وإرادة الإنسان وحرية الاختيار. فإذا لم تكن هناك احتمالات مختلفة، وكل شيء معطى سلفًا فمن العبث أن نتكلم على الحرية.

قرأت مقالة روسية عن تاريخ روسيا عنوانها «أوروبا ليست كاملة، أوروبا لا تكون أوروبا من دون روسيا». وفي هذه المقالة ورد أن روسيا تنصّرت في القرن العاشر، والمسيحية الأرثوذكسية الروسية شاعت بتأثير بيزنطة

وبلغاريا التي اعتنقت المسيحية الأرثوذكسية قبل روسيا. والمسيحية الروسية الأرثوذكسية تأثرت إلى حد ما بالحلولية أو مذهب وحدة الوجود أو مذهب وحدة الله والوجود، من غير دياكتيك بل تحت سيطرة المانوية.

بلغاريا انتقلت من «البوغوميل»، وهو مذهب مانوي، إلى المسيحية الأرثوذكسية التي هيمنت عليها فكرة الخير والشر، أي نحن الخير وغيرنا الشر، نحن الحق وغيرنا الباطل. ويبدو أن هذا الموقف الشعبي جدًا، والطبيعي جدًا، والتلقائي، المشفوع بتقوى كبيرة، انتقل إلى كييف وإلى روسيا وإلى روسيا الموسكوفية، وترسخ في العصر المغولي، ثم في عصر القيصرية.

عندما ننظر في أيقونات كنيسة آيا صوفيا التي تعني الحكمة المقدسة، نلاحظ حكمة خفية تشير إلى أن العالم من حولي هو تشخيص وتجسيد للحكمة الإلهية. إذا مرض أحد ما وتآلم ومات فهذا هو شأن الحكمة الإلهية. إذا افترس ذئب غزالة، فهذه هي الحكمة الإلهية. هذا غير معقول.

نحن نعرف أن جريمة نكراء وقعت في الغرب في أوائل القرن الثالث عشر حين أريد الطهرانيون والبوغوميليون وهم مانويون طيبون جدًا ولا يقتلون أحدًا، أحرقوا بالنار وكانت أناشيدهم وهم يحترقون تُسمع على بعد كيلومترات. هناك كتب كثيرة تتحدث عن سر النار عند الأطهار. وهناك رهبان بوذيون في سايعون صُبَّ عليهم البنزين وأحرقوا وكانوا في أثناء ذلك يصلون. إنه سر تحمّل الموت بالحرق. موت رهيب.

أُلفت مسرحيات كثيرة تُمجّد الأطهار، وتدين بارونات شمال فرنسا، ورهبنة الدومينيكان التي أسست ضد هذه الهرطقة، وأدانت البابا وكنيسة روما وملك فرنسا. يقول كارل ماركس، كما نقل عنه غورباتشوف في تقريره للمؤتمر السابع والعشرين للحزب الشيوعي السوفياتي في عام 1986: «إن للتقدم دائمًا وجهًا قبيحًا لسوء الحظ. متى يمكن البشرية أن تصل إلى تقدم من دون الوجه القبيح والراعب؟». وحين قرأت كلام ماركس هذا على لسان غورباتشوف قلت فورًا: لقد انقلب كل شيء، وستطوى صفحة وسنفتح صفحة أخرى. وهذا ما حصل. إن قبح القضاء على الأطهار بالدم وبالنار جنب أوروبا الغربية، على

الأرجح، السقوط في المانوية. لكن أوروبا الغربية المسيحية تغلبت عليها فردية الإنسان، بأن الشر جزء من الإنسان، لأنه مرتبط بنفس الإنسان. الشر ليس في المادة بل في الإنسان وفي مجتمع الإنسان والعالم المدني غير العالم الطبيعي، لأن العالم الطبيعي خلقه الله مباشرة، أما العالم المدني فالإنسان هو الذي خلقه. من ديكارت إلى كانط إلى فيخته، العالم الموجود هو من صنع الأنا، والأنا هو الجنس البشري مع الفعل. وبعد هذه الفردية جنباً إلى أوروبا المطب الروسي. وعلاوة على ذلك، فإن التصوف الغربي مهّد الطريق للديالكتيك العقلاني. توجد علاقة جدلية بين الله والعالم. الله ليس حالاً في العالم، توجد وحدة بين اثنين، بين الله والعالم. العالم ليس الله، والله ليس العالم. العالم يستحق الاحترام لأن الله خلقه وليس الشيطان. وهنا يبرز السؤال الكبير عن مغزى وجود الشر، ومشكلة وجود الشر.

المهم أن هذه الحلولية والمانوية انتقلت إلى الماركسية الروسية الملحدة وإلى الإنتليجنسيا الروسية الملحدة. لينين قبل عام 1913 كان ينفي وجود الله. بين عامي 1914 و1916 اختلف الموضوع. لا أستطيع أن أقول إن لينين ألغى وجود الله، بل صار لديه ميل الكلام على المطلق والنسبي، لا يقول لينين إن المطلق محلول في النسبي، لكن هذا الميل واضح عنده.

من المؤكد عندي أن لينين حين وافق في عام 1921 على «السياسة الاقتصادية الجديدة» (NEP) فقد كان ذلك تراجعاً جوهرياً عن الزخم السيكلولوجي والفكري البلشفي، وكانت «السياسة الاقتصادية الجديدة» مشروعاً حضارياً تمدنياً تثقيفياً طويل المدى، يشمل المجتمع في أعماقه وفي كل مكان في جبال القفقاس وفي أحياء موسكو، والعلاقات المدنية والعلاقات الإنسانية وكل شيء. غير أن ستالين رفض ذلك، ورأى في NEP مجرد تكتيك وتراجع مؤقت لالتقاط الأنفاس والإعداد للهجوم من جديد. لكن، هجوم على من؟ تبين أنه هجوم على الشعب وعلى الفلاحين. هنا فكرة الله يمكن إدراكها من مختلف جوانبها الإيجابية، فهي أساس لفكرة الصبر عند الإنسان. ومع الأسف فالثوريون والتقدميون والإسلاميون يعتبرون الصبر قيمة سلبية.

القسم الثاني

مطارحات فكرية

1 - الإستيمولوجيا

• لمحمد وقيدي كتاب بعنوان ما هي الإستيمولوجيا استخدم فيه تعريف لالاند الذي اعتبرها فلسفة العلوم. أنت كيف تشرح هذه الكلمة؟

- تدل كلمة إستيمولوجيا على فلسفة العلوم، لكن لها معنى أكثر وضوحًا ودقة، الإستيمولوجيا ليست دراسة الطرائق العلمية، فدراسة الطرائق العلمية هي موضوع الميثودولوجيا أو علم الطرائق. الميثودولوجيا جزء من المنطق، ثم إن الإستيمولوجيا ليست تركيبًا أو جمعًا ظرفيًا للقوانين العلمية على طريقة الوضعانية والتطورية. هي الدراسة النقدية لمبادئ وفرضيات ونتائج العلوم وفرضياتها ونتائجها، لتحديد أصلها المنطقي، لا السيكلولوجي، وقيمتها الموضوعية. يجب إذاً أن نميز الإستيمولوجيا من نظرية المعرفة، وإن كانت الإستيمولوجيا هي المدخل الذي لا غنى عنه لدراسة المعرفة بالتفصيل. أما ميرسون فيقول: إن كلمة إستيمولوجي الإنكليزية استُعملت لتسمية نظرية المعرفة أو إغنزويولوجيا (انظر كتابه الهوية والواقع، المدخل، ص 1، وكتاب غوبلر منظومات العلوم، ص 214). لكن تأثير اللغة الإنكليزية وتراجع معرفة اللغة اليونانية جعللا كلام الألمانى اركنتنس تيوري عن نظريات المعرفة أكثر انتشارًا.

عندما نميز الإستيمولوجيا من نظرية المعرفة يكون من الحسن أن نوسع معنى المفردة بحيث نجعلها تشمل علم النفس وسيكلوجية العلوم، وحتى بالنسبة إلى الرياضيات نحن منساقون إلى أخذ هذا الأمر في الحسبان ما إن نخرج من اللوجستيك المحض.

إن التمييز الذي تقيمه اللغة الفرنسية بين الإستيمولوجيا ونظرية المعرفة أو الأغنوزيولوجيا مفيد جدًا، لكنه غير شائع في الإيطالية أو الإنكليزية.

• نتحدث عن الأغنوزيولوجيا.

- أغنوزيولوجي مؤلفة من كلمة «غنوز» وتعني المعرفة، ثم صارت تعني العلم والحكمة. وهذه الكلمة موجودة بهذا المعنى (أي علم وحكمة) في العهد الجديد. في الألمانية هناك «غنوزيس»، وفي الإنكليزية «غنوزس»، وفي الإيطالية «غنوزي». ومذهب الغنوصيين عبارة عن انتقالية «تيوصوفية»، أي حكمة إلهية تزعم التوفيق بين جميع الأديان، وتفسير معناها العميق في المعرفة الباطنية للأشياء الإلهية؛ معرفة يمكن أن تُنقل بواسطة الإعداد والارتقاء في المراتب أي بالتدريب.

إن عقائد الجماعات الغنوصية تخالف مذهب الخلق التوراتي، ولا سيما فكرة السقوط والفداء عند المسيحية، وتتوافق مع عقيدة الصدور والإرسال بواسطة الأرواح النازلة من المبدأ الأعلى أو الأسمى. فالمبدأ الأعلى يُمثل «الواحد» عند النيوأفلاطونيين، في حين أن الإله الخالق بحسب سفر التكوين، والمسيح كذلك يخضعان لهذا الواحد.

لتذكر أن المسيحية عاشت في القرنين الثاني والثالث في صراع مع الغنوصيات. وهذا الصراع يرسخ مذهب الخلق التوراتي الذي هو مذهب صعود وليس مذهب انحدار؛ صعود من العدم إلى الوجود خلال ستة أيام من دون آلهة وسيطة. والمسيحية تثبت العقيدة التوراتية، أما سفر التكوين فهو موقف ضد الخلائط الغنوصية.

المسيحية أعلنت أن المسيح لن يعود ليملاً الدنيا عدلاً، وقالت إن المسيح جاء ثم ذهب، وسيأتي في آخر الدهور. إذاً يوجد تاريخ ودنيا وعالم شر. وفي هذا الميدان يمكن القول إن المسيحية ضد عقيدة ماتيون الذي هو أحد الغنوصيين. فالمسيحية رفضت فكرة أن يكون الخير مرتبطاً بالروح وبالنفس، وأن الشر هو المادة. في المسيحية الشر والخير مرتبطان بالنفس

البشرية. والصفحة الأولى من سفر التكوين تقول إن الله كان كلما خلق دفعة من المخلوقات يجده حسناً. والآن، يمكننا أن نقول إن الإيستيمولوجيا هي فلسفة العلوم، والأغنوزيولوجيا هي نظرية المعرفة.

يقترح بلغرين في المعجم أن نفهم الإيستيمولوجيا على أنها نظرية المعرفة بالمعنى الأعلى للكلمة، أي منشأ المعرفة وطبيعتها وحدودها، وأن نفهم الأغنوزيولوجيا على أنها التحليل المنهجي للمفاهيم التي يستخدمها الفكر من أجل تأويل العالم أو تفسيره بما في ذلك نقد فعل المعرفة أو فعل العرفان المنظور إليه من وجهة نظر قيمته الأنطولوجية.

2 - الوضعية

• كيف تقرأ كلمة «وضعي»؟

- وضعي، أي بوزيتيف، تعني إيجابي، ويمكن أن نترجمها إلى «وضعي» أو إلى «إيجابي». أما معناها فيمكن أن يكون واحدًا من اثنين: ما يجري تأسيسه أو إنشاؤه مثل المؤسسة الدينية أو الإلهية، ويقال في هذا الميدان «الحقوق الوضعية» و«الأديان الوضعية» مقابل الحق الطبيعي والدين الطبيعي. ومن وجهة نظر المعرفة تعني كلمة «وضعي» ما هو مُعطى أو مُقدم إلينا من خلال التجربة والخبرة، في الوقت الذي لا نعرف سببًا لوجوده. في العلوم الأخلاقية تعني كلمة «بوزيتيف» كل ما هو واقعي.

منذ ثلاثمئة سنة كان فينولوا يقول: الزمان هو نفي شيء واقعي جدًا وإيجابي إلى أقصى حد، وهو ديمومة الوجود، أي الله. الزمان نفي، لكن نفي ماذا؟ نفي ديمومة الوجود، فالوجود بهذا المعنى هو «الوضعي». وفي الرياضيات، كلمة «بوزيتيف» هي أحد التوصيفين المعارضين. ولكلمة «وضعي» معنى نفعي، وفي بعض الحالات يمكن أن يكون المعنى تحقيريًا.

• لماذا تُرجمت كلمة «وضعي» إلى إيجابي في الوقت نفسه وكيف نميز إحداها عن الأخرى؟

- وضعي من وضع، ووضع عكس نفي، تمامًا كما نستعمل في الرياضيات الموجب والسالب. ومع أن ثمة اختلافًا بين هذه المعاني لكن بالفرنسية هناك كلمة واحدة متعددة الاستخدامات. والوضعية هي مجموع أفكار أوغست

كونت كما عُرضت في محاضرات الفلسفة الوضعية (1830 1842) وفي الخطاب عن الذهن الوضعي، ثم في كتاب التعليم الوضعاني وكتاب منظومة السياسة الوضعية: 1852 - 1854 الذي صدر بعد سنوات عدة على وفاة أوغست كونت.

الرجل الوضعاني يتصور أنه هو العلم، وكلامه بدهي، وأن الزان البشري أو الروح البشرية في الفلسفة كما في العلم لا تتجنب الكلامية، ولا تتجنب الغلط إلا بشرط أن تتمسك دومًا بالتماس مع التجربة، وأن تتخلى عن أي قبليّة، أي ما قبل التجربة. أما الوضعانية الأولية الأصلية، فهي مذاهب جون ستيوارت ميل وليتريه وسبنسر وغيرهم، أي إن ثمة وضعانية أوغست كونت، ووضعانية أوسع لدى جون ستيوارت ميل وليتريه وسبنسر... إلخ. وتوجد وضعانية عفوية عند البشر ترافق الحياة اليومية، علاوة على إيجابية إسلامية سنيّة. ومن الجيد أن ليس في الإسلام لاهوت ولا ميتافيزيقا. والذهن البشري يمر بثلاث حالات: الحالة اللاهوتية، ثم الحالة الميتافيزيقية الماورائية الغيبية، ثم الحالة الوضعية الإيجابية العلمية. وأوغست كونت يُعتبر شيخ الحالة الثالثة.

الآن، نذكر ببعض أغلاط أوغست كونت الفاحشة في ميدان العلوم، فهو أعلن أن من العقم أن نسعى إلى معرفة تكوين المادة أو، على سبيل المثال تكوين مادة النجوم، لأن من يصل إلى النجوم يُحرق. وفي البيولوجيا والفيزيولوجيا ندرس النسيج، أما الخلية فهي «زعبرة»، أي خلية غيبية. وأوغست كونت يقول إن في الإمكان تطبيق الرياضيات في البيولوجيا هو غيبية، ومقولة السبب غيبية، والثورة ميتافيزيق واستبداد. وهذا المناخ الوضعاني في النصف الثاني من القرن التاسع عشر الأوروبي كان مناخًا متفائلًا، وتكوين أوغست كونت عجيب، فهو مهندس تخرج في البوليتكنيك وارتكب سبع حماقات فادحة في حقل العلوم.

• أنت ماذا تقول في هذه الحماقات؟

- أنا، بهذا المعنى، أعطيها معنى معاديًا للديالكتيك، لأنها رفض المطلق،

رفض فكرة الدائرة والدوران، وتأكيد فكرة الخط المستقيم، والركض إلى الأمام من اللاهوتية إلى الميتافيزيقية إلى العلمية. واكتشفت أن الستالينية هي وضعانية ماركسية، وأن الألتوسيرية هي وضعانية ماركسية. فمثلاً يمكن أن نقوم اليوم بتعليم طلاب الصف الثاني الثانوي والصف الثالث الثانوي طريقة العلوم كما أرادها جون ستيوارت ميل (التجربة والاختبار وتنظيم التجربة والاختبار). الآن لو أن العلماء والمكتشفين يعملون بحسب طريقة جون ستيوارت ميل، ما كان لهم أن يكتشفوا شيئاً أبداً. هناك أناس يستعملون كلمة «بوزيتيف» لكنهم يختلفون في معناها. وكلمة «بوزيتيف» وحدها تعني الحرص على المتع والتمتع والمصالح المادية والابتعاد عن المثل.

3 - الميتافيزيق

• ماذا تفهم من مصطلح «ميتافيزيقيا»؟

- المعنى الأصلي بالحروف اليونانية يُقرأ هكذا: «فيزيقا»، وهو يعني ما وراء الطبيعة، وهو عنوان كتاب أرسطو. وهذا الكتاب أحد مؤلفات أرسطو، كما جمعها أندرونيكوس الروسي. وظهرت عبارة «ميتافيزيقا» في القرن الأول الميلادي، وهي كلمة واحدة لم نصادفها قبل العصور الوسطى ولا سيما عند ابن رشد. وهي تشمل معرفة الأمور الإلهية مع مبادئ العلوم والعمل. توما الأكويني كيف هذا المعنى المعقّد مع المذهب المسيحي مشدّدًا على الطابع العقلي لهذه المعرفة. أما في الاستعمال الحديث، فإن معنى كلمة «ميتافيزيقا» تعني معرفة الكائنات التي لا تقع تحت الحواس. إن العلوم التأملية هي الميتافيزيقا التي تعالج الأمور غير المادية والتي تتناول الوجود، خصوصًا الله والكائنات المصنوعة على صورة الله. هذا ما قاله بوسويه.

والميتافيزيقا تعني أيضًا معرفة الأشياء بذاتها مقابل ظواهر الأشياء. ويرتبط استخدام كلمة ميتافيزيقا بالتعارض مع كلمة دياكتيكا. الميتافيزيقا رؤية أفلاطونية تعني الثبات. وعلاوة على ذلك تعني معرفة الحقائق الأخلاقية المعنوية، أي معرفة ما يجب أن يكون، أو معرفة المثل الأعلى، وتشكل كلها نظامًا أعلى من نظام الوقائع، ويحوي علّة وجود نظام الوقائع. وكثيرًا ما عُرفت بأنها معرفة المطلق أو البحث عن المطلق، أو أنها المعرفة المطلقة الآتية من

الحدس المباشر. وثمة تعريف إضافي هو: المعرفة بالعقل حيث العقل هو الوحيد القادر على بلوغ جوهر الأشياء، وهي المبادئ الأولى للعلوم الفيزيائية والمعنوية، وهي مجموع المعارف التي تُستمد من العقل وحده، أي من المعرفة القبلية بواسطة المفاهيم، ومن دون الاستنتاج بمعطيات التجربة ولا بحدسي الزمان والمكان... إلخ. وعند أوغست كونت فإن للميتافيزيقا نمطاً فكرياً يتوسط اللاهوتي والوضعي.

4 - الشيوعية والاشتراكية الديمقراطية

• ما أسباب التحول التي دفعت بالحزب الشيوعي الإيطالي نحو الاشتراكية الديمقراطية؟

- بدأ الحزب الشيوعي الإيطالي منذ عام 1956، بل قبل ذلك، يراجع بعض مرتكزاته الفكرية. ويمكن القول إن عام 1946 شهد بدايات الانحراف عن الستالينية في الحركة الشيوعية العالمية. وهذا الميل ظهر لدى الشيوعيين الإيطاليين، بالدرجة الأولى، ولدى غيرهم في أوروبا وفي العالم كله. غير أن الحركة الشيوعية في إيطاليا وفرنسا وبلجيكا والمجر وتشيكوسلوفاكيا والصين وعوالم الشرق الأقصى وفي البلدان العربية بدلاً من أن تسقط في قوالب ستالين، نهجت نهجاً أكثر رحابة واستيعاباً لتطلعات الثوريين.

لتخيل لو أن يوغسلافيا لم تُطرد في عام 1948 من الأممية، ولم تقع الإعدامات في بلدان أوروبا الشرقية، ولو أن الشيوعيين لم يؤيدوا الأطروحات غير الصحيحة للستالينية، ومنها، على سبيل المثال، أن الاقتصاد الرأسمالي سينهار خلال خمس أو عشر سنوات، أو أن الاقتصاد الرأسمالي في الغرب سينهار بمجرد تحرر المستعمرات، وأن نظرية ليسنكو في علم الوراثة هي الصحيحة.

في عام 1956، مع المؤتمر العشرين للحزب الشيوعي السوفياتي، حدث تحول مفاجئ ونهائي في الحزب الشيوعي الإيطالي، وجرى صوغ نظرية «تعدد المراكز الشيوعية». وكان واضحاً أن الشيوعيين الإيطاليين يعلمون، بالتفصيل،

مآسي الاتحاد السوفياتي وشعبه. وخلال فترة طويلة كنا نرى في الحزب الشيوعي الإيطالي الحزب المختلف عن الحزب الشيوعي الفرنسي المتعصب. وكان الحزب الشيوعي الإيطالي منفتحاً على الشيوعية اليوغسلافية حين كانت هذه الأخيرة قد وُسِّمت بالكفر، مع أن قيادة التكفير كانت في بيجين أكثر منها في موسكو. وفي عام 1961 حاول خروشوف العودة إلى تصفية الستالينية، لكنه سقط في عام 1964. وفي العشرين سنة التالية ظهر الاتحاد السوفياتي، في عهد بريجنيف، كأنة مسرور بمواقف حلفائه في شتى بلدان العالم الثالث، في الوقت الذي كانت فيه أوروبا تبتعد عنه. ثم جاءت ظاهرة مهمة وهي أن الشيوعية الإسبانية التي كان مركزها في موسكو في آخر أيام فرانكو ابتعدت علناً عن موسكو وعن تزيف الحرب الإسبانية الأهلية، مع أن هذه الحرب في شقها الجمهوري والاشتراكي والشيوعي عزيزة جداً على الشيوعيين جميعاً في العالم. وعلمنا آنذاك أن شيوعيين إسبانياً كانوا يعيشون في موسكو أرادوا العودة إلى إسبانيا ولو في ظل فرانكو. وتأكدنا أن الحزب الشيوعي الإيطالي لم يبتعد عن المقولات السوفياتية فحسب، بل ابتعد عنها باتجاه معاكس لاتجاه ماو تسي تونغ وكوبا، أي بعكس الستالينية العالم الثالثة. وموقف الحزب الشيوعي الإيطالي أعاد إلى الشيوعية ارتباطها الإنساني، وارتباطها بالثقافة الإنسانية معاً، وأدى إلى الانفتاح على التيارات الأخرى. وفي هذا السياق أعلن الحزب الشيوعي الإيطالي أنه لا يريد أن يحكم إيطاليا بمفرده حتى لو نال 50 في المئة من الأصوات في الانتخابات. أما الاستنتاجات التي استنتجها الشيوعيون الإيطاليون في قضية تشيلي واستشهاد أليندي وانتصار بينوشيه فكانت تختلف جوهرياً عن الاستنتاجات المتسرعة التي كان يرددها بعض الشيوعيين في سورية وفي بلدان العالم الثالث؛ هؤلاء كانوا يدينون أليندي ويتكلمون على الفشل والنجاح كأنهم يقولون إن فيتنام نجاح وتشيلي فشل. وسبب الفشل أن أليندي وجماعته لم يكونوا حاسمين. وهنا نرى أن الثورة أتبتت بالبراغماتية، وصار هدفنا هو الاستيلاء على السلطة، وهذا غير مقبول حتى من وجهة نظر ماركس، وغير مقبول من وجهة نظر ستالين. فالاستيلاء على السلطة ليس نجاحاً، بل نجاح جزئي.

• من وجهة نظر ستالين كيف تشرح ذلك؟

- من وجهة نظر ماركس ومن وجهة نظر لينين معًا. إذا تسلم حزب شيوعي السلطة وراح يبطش بالبشر ويعلن أن هذا البطش وهذا القتل وهذه الميكانيكية، من أجل المستقبل الوضاء، ثم بعد عشر سنوات أو عشرين سنة نكتشف أن مستوى معيشة أغلبية الناس، بل جميع الناس قد انخفض انخفاضًا مُزريًا، وأن الإنسان يتمتع بحريات أقل مما كان يتمتع به في العصر المُباد، فالأحرى بنا عندئذ، إذا أردنا أن نستعمل مقولتي الفشل والنجاح، أن نتكلم على فشل وعلى إخفاق، بل أن نفتش عن كلمة أقوى.

كان الشيوعيون الإيطاليون من هذه الناحية أرقى فصيل شيوعي. وفي الخمسينيات والستينيات والسبعينيات ظل الحزب الشيوعي الإيطالي قوة شعبية وحزبًا متماسكًا وبنال 30 في المئة من الأصوات في الانتخابات، وتؤيده أغلبية العمال في إيطاليا، وله حضورٌ في الأوساط الثقافية والعلمية والفكرية في إيطاليا، ويتكلم على التعددية ليرد الاعتبار إلى الدين والتراث والطابع القومي على الأساس الإنساني، وليس كما فهم بعض العرب من مناهضي الشيوعية أن الحزب الشيوعي صار قوميًا؛ فلا يوجد في الحزب الشيوعي الإيطالي مصطلح قومي إلا على أساس إنساني. وعندما أتحدث عن عبارة «قومي» لدى الشيوعيين الإيطاليين، أو عندما أتحدث عن الطابع القومي الروسي في أدب دوستوفسكي، فليس لذلك أي معنى إذا أهملنا الإنسان.

ثم جاءت البيريسترويكا، وكان الحزب الشيوعي الإيطالي أكثر استعدادًا من غيره لفهم هذا التحول، وأكثر استعدادًا لقبول التطورات الإنهيارية في بلدان أوروبا الشرقية. فلو سقط الحزب الشيوعي من السلطة في بولندا، ولو أن التشيكوسلوفاكي، وهو أقوى الأحزاب الشعبية في أوروبا الشرقية، ترك الحكم، وإذا سُمّي الحزب الشيوعي البلغاري نفسه الحزب الاشتراكي الديمقراطي، وإذا حصل الأمر نفسه في ألمانيا الشرقية، فإن الحزب الشيوعي الإيطالي يستقبل ذلك بلا مفاجأة، ومن دون أن يندب حاله ويبيكي، ومن غير أن يسمى ما يحصل انتكاسة. والحقيقة أن الانتكاس والفشل موجودان سابقًا.

الأزمة أو الكارثة هي أن تؤسس نظامًا باسم الاشتراكية العلمية، وأن ترى بأم عينك أن ألمانيا الغربية متفوقة على ألمانيا الشرقية، وأن النمسا تساعد المجر ماليًا، وأن ترى تأسيس نقابة «تضامن» العمالية في بولونيا وتكتشف لماذا امتنع بريجنيف عن التدخل العسكري في بولونيا خلافًا لما فعله في تشيكوسلوفاكيا قبل اثنتي عشرة سنة، وخلافًا للتدخل العسكري الأحمق في أفغانستان. وكان واضحًا أن الشيوعية الستالينية البريجنيفية، أو الستالينية المعدلة في موسكو، فقدت الثقة بنفسها، وما عادت قادرة على إقناع الجماهير في أي بلد من بلدان العالم.

في أوروبا أو أفريقيا أو آسيا كانت الشيوعية قوة صاعدة بعد الحرب العالمية الثانية، وكانت في وضع لا بأس به في آخر أيام ستالين، وكانت قوة ربما تتمكن من استئناف نموّها بعد المؤتمر العشرين للحزب الشيوعي السوفييتي. لكن، بعد نحو ثلاثين سنة، انهارت هذه القوة، وانهارت معها الآمال كلها. وهكذا غيّر الحزب الشيوعي الإيطالي اسمه، وهذا يعني أنه صار لا يكتفي بتغيير المضمون، بل أراد تغيير العنوان. وتغيير العنوان يفسح في المجال لتغيير المضامين في الوقت نفسه. ومن الضروري أن نقارن العبارتين «شيوعي» و«اشتراكي ديمقراطي».

الديمقراطية ما هي؟ الاشتراكية ما هي؟ الشيوعية ما هي؟ إننا نعرف ما نقله لينين عن ماركس وأنغلز، وما كرره ستالين في إحدى مقالاته عن أن الشيوعية لها معنى واسع وتشمل مرحلتين: المرحلة الأولى هي الاشتراكية، والمرحلة الثانية هي الشيوعية. هذا عن مجتمع المستقبل، أي إن الثورة البروليتارية حين تنتصر تؤسس المجتمع الاشتراكي ودكتاتورية البروليتاريا. والمجتمع الاشتراكي ينمو ماديًا وفكريًا ومعنويًا ويتحول إلى المجتمع الشيوعي. المجتمع الاشتراكي يقوم على مبدأ «من كل بحسب طاقاته ولكل بحسب عمله». أما المجتمع الشيوعي فيقوم على مبدأ «من كل بحسب عمله ولكل بحسب حاجاته».

• مَنْ هو صاحب هذين المبدأين؟

- ماركس. وماركس في كتابه نقد برنامج غوته لم يسترسل في وصف مجتمع المستقبل، وكان يرى أن تفصيل ملامح مجتمع المستقبل هو موقف طوباوي. اليوتوبيون هم وحدهم الذين يسترسلون في وصف المجتمع المنشود والسعادة البشرية والعدالة البشرية. وماركس كان يعتبر أن هذه اليوتوبيا تأتي تعويضًا عن الوضعانية العلمية. والوضعانيون العلمانيون حين علّقوا على كتاب رأس المال اتهموا ماركس بأنه مستغرق في الفلسفة، ولا ينحو المنحى العلمي الصارم، بل يسقط في الفلسفة وفي المثالية الألمانية ... إلخ. واتهموه أيضًا بأنه لم يقدّم وصفًا للمستقبل، أو كما قال ماركس نفسه، لم يساهم في طبخ طناجر المستقبل.

إن ماركس بموقفه الديالكتيكي ليس عنده استعداد لعلمية مقطوعة عن الفلسفة، أو لعلمية مزعومة ومغلوبة، كما في قاموس لالاند: تكره المجرد وتحارب الميتافيزيق ليل نهار، وتحارب اللاهوتية ليل نهار، وتُسمي نفسها، مع ذلك، فلسفة. هذا كله يرفضه ماركس.

الآن نفتح قوسًا لنقول إننا نحن العرب ترجمنا كلمة «سوسياليزم» إلى «الاشتراكية»، وكان يمكن أن نترجمها إلى الاجتماعية. وترجمنا «كوميونيزم» إلى «شيوعية»، وكان يمكن أن نترجمها إلى الاشتراكية. لأن كلمة كوميونيزم تأتي من كلمة «كوما» وهي المشترك. ولاحظت في أثناء قراءتي إحدى المجلات السوفياتية باللغة الفرنسية أن هناك شعوبًا إسلامية في القفقاس، وجريدة الحزب الشيوعي عندهم اسمها «الاشتراكي» بالتركي، أي بلغة هذا الشعب. وباللغة الفرنسية وضعوا كلمة «لوكومونيست» بين قوسين باعتبارها ترجمة لكلمة اشتراكي، أي إنهم ترجموا مصطلح «كومونيست» بكلمة اشتراكي لا بكلمة شيوعي. والحزب الشيوعي المصري ظل ستين سنة وهو يسمى نفسه «الحزب الإباحي المصري». إباحة تعني هنا تعني «سوسياليسم». لكننا، ما دمنا نتفق على أن كلمة «سوسياليسم» من

«سوسيياتي»، أي مجتمع، فإن الترجمة الصحيحة لـ «سوسياليست» هي الاجتماعي بدلاً من الاشتراكي.

في عام 1936 صدر الدستور السوفيياتي الستاليني الذي يُقال إن بوخارين هو الذي كتبه، أو إن بوخارين وفيجنسكي كتباه. بعد ذلك أصبح فيجنسكي المدعي العام ضد بوخارين، وفيجنسكي من أكبر رجال الستالينية، وأدى دورًا سيئًا جدًا. وإذا أردنا أن نضع لائحة من عشرة مجرمين فإن فيجنسكي يندرج فيها إلى جانب ستالين ويوغوف وبيريا وغدانوفيتش، وعلى الأرجح غدانوف.

5 - انحلال الدولة

• هل تتلاشى الدولة؟

- مع تقدم الاشتراكية ومع انتصار الشيوعية كان ستالين يؤكد أن الدولة ستعزز ما دام هناك عالم إمبريالي يرسل جواسيسه. طبعًا هذا جزء من التفسير البوليسي والتأمري للتاريخ. فكيف تكون الإمبريالية مهزومة وتُرسل في الوقت نفسه الجواسيس، وأن تصل بجواسيسها إلى الكرملين، وأن يصبح جواسيسها قادة في الاتحاد السوفياتي؟

وفي الوقت نفسه فإن ستالين مع تأكيده عدم تلاشي الدولة لا ينكر النظرية الماركسية التقليدية القائلة إن الدولة ستتلاشى وستنطفئ في المجتمع الشيوعي المنشود.

الحزب الشيوعي الإيطالي وآلاف الشيوعيين في العالم ما عادوا يقبلون هذه النظرية. فهذا كلام مبالغ فيه. وأنا لا أقبل نظرية تلاشي الدولة، وأعتقد أن موقف الماركسية نفسها من الدولة غلط. ارتكبنا غلطًا مميًا حين قلنا إن الدولة جهاز طبقي لسحق الطبقات المعادية، وإنها جهاز في يد الطبقة العاملة، أي الأكثرية. وهذا خطأ إضافي، لأن الطبقة العاملة ليست الأكثرية. وفي فرنسا ليست الأكثرية، وفي روسيا ليست الأكثرية. لقد أهملنا تعريف الدولة لدى أفلاطون وأرسطو، أي إن الشأن العام، بوصفه ريبوبليكا أو الجمهورية والدولة تتجاوز الطبقة حتى وهي دولة طبقية لأن لها ارتباطًا بالناس وبالمجتمع.

المادية التاريخية الستالينية ذهبت عمليًا نحو إلغاء الواحد باسم الاثنين.

لا يوجد مجتمع في تفكيرها، بل توجد طبقات، وهذا مُحال. أتحدث عن طبقتين كي أؤكد وحدة المجتمع. المجتمع الواحد ينقسم إلى طبقتين، مع العلم أن ستالين نفسه لم يقع في هذا المطب. من السهل أن نقرأ كتاب ستالين الماركسية وعلم اللغة وأن نستنتج أن المجتمع واحد على الرغم من الانقسام إلى طبقات. وبالانقسام إلى طبقات فإن الأمة هي التي تنقسم إلى طبقات، والأمة لا تزول بالانقسام إلى طبقات. وستالين لم يقل ذلك حرفيًا، ولا غدانوف. لكن الستالينيين دفعوا ملايين المناضلين في شتى بلدان العالم، ولا سيما في العالم الثالث، إلى الاعتقاد أن الأمة مصطلح سوسيولوجي لا وجود له في الحقيقة كما قال بسام طيبي، وقالوا إن المجتمع ليس موجودًا، والموجود هو الطبقات. وهذا الكلام يعزز الفكرة القائلة إن الدولة سلطة. ومفهوم الدولة يُلغى لمصلحة فكرة السلطة والحكم والتسلط. وهذا موجود منذ مئات السنين ونحن نتساءل: ما هي شروط الحاكم العادل؟ متى يكون الحاكم عادلًا؟ من هو أحق بالحكم ... فلان أم فلان؟ من يجب أن يخلف الحاكم؟ وأضيف هنا أن كلمة «دولة» من دال يدول، أي إن فيها عنصر التغير، بينما كلمة Etate بالفرنسية أو State بالإنكليزية توحى بالثبات والاستقرار. وحتى لو كانت هناك تقلبات، فإن الدولة موجودة. يموت لويس السابع عشر أما الدولة فتبقى. وهنا تحضرني مقارنة بين الملك لويس الرابع عشر الذي يُنسب إليه القول: «أنا الدولة والدولة أنا» وإمبراطور الهند.

أما لويس الرابع عشر الرجل الذي عمّر طويلًا ونكب البروتستانت واستنزف فرنسا بحروب العظيمة في أوروبا وكان ملك العصر الكلاسيكي، أي عصر كورناي وراسين وموليير ولافونتين وغيرهم، فهو الذي بنى قصر فرساي. وعظمه فولتير في كتابه عصر لويس الرابع عشر بأكثر مما يجوز، والقصد هو الطعن في خليفته الذي جاء بعده. المهم أن هذه المقارنة عقدها المؤرخ الفرنسي جاك دوبين في كتابه تاريخ الهند بين أورانغزب إمبراطور مغول الهند ولويس الرابع عشر؛ فهما عاشا في الفترة نفسها، أي في النصف الثاني من القرن السابع عشر فصاعدًا. وكلاهما خاض حروبًا كثيرة، وتمكّن أورانغزب المغولي من تحقيق وحدة الهند كلها عدا قطعة في أقصى الجنوب على حساب

بعض الإمارات الهندوسية وكثير من الإمارات الإسلامية المنافسة، وكان سفاحًا كبيرًا. هنا يقول جاك دويين: يموت لويس الرابع عشر، لكن الدولة تبقى. وبموت أورانغزب تذهب الدولة معه. ونحن اليوم لا نتوقع انقلابًا في السياسة إذا مات رونالد ريغن أو جورج بوش أو ميتران، أو إذا ماتت ملكة إنكلترا، أو إذا مات رئيس وزرائها. من المؤكد أن بعض التغيرات سيقع، لكن الجديد هو من يُلغي ما صنعه القديم.

لنعد إلى الاشتراكية. الاشتراكية الستالينية البريجينية فشلت تمامًا، فهي لم تأخذ من كل إنسان بحسب طاقته، بل كان معظم الطاقات معطلاً في المجتمع السوفياتي منذ عهد ستالين حتى عهد بريجنيف. نعرف أن في زمن ستالين وقعت تدخلات حمقاء في علم الزراعة وفي علم الوراثة وفي شتى العلوم، وكانت هناك مجزرة بالمعنى المادي للكلمة، إذ قُتل علماء كثيرون، وأبید علماء من أنصار نظريات معاكسة لنظريات ستالين وليسنكو، والأمر نفسه ينطبق، إلى حد كبير، على عصر بريجنيف الذي تعطلت فيه جميع الطاقات كلها في المجتمع السوفياتي.

أما الشطر الثاني من الشعار المشهور، أي لكل بحسب عمله، فهذا لم يتحقق بالطبع. وفي عصر بريجنيف كانت القاعدة السائدة هي هناك عامل يداوم تمامًا ويعمل عملاً منتجًا، وهناك عامل آخر يتهرب من العمل، فالعاملان يتقاضيان مئة روبل شهريًا. لكن في آخر السنة يتقاضى العامل المنتج مكافأة ما، فيصبح راتبه الشهري 120 روبلاً، بينما العامل الكسول يبقى راتبه 100 روبل. هنا يبدأ الكسالى باتهام العامل المنتج الذي كسب 20 روبلاً إضافيًا في الشهر بأنه برجوازي. هنا تبرز ظاهرة تنافس الكسالى: «حلال على الشاطر» و«حلال على الكسلان» و«حلال على الذي يترك عمله ويذهب إلى السينما»... إلخ. أما الدولة كما تجلّت في زمن ستالين واستمرت في زمن بريجنيف، فهي مجرد قوة استبداد، أو في أحسن أحوالها جمعية خيرية. وهكذا تحول موقف الإنسان في الاتحاد السوفياتي من الدولة إلى ما يشبه موقف بعض الشرقيين من الدولة باعتبارها مجرد سلطة.

6 - السوق والديمقراطية

• ما دور السوق والنظام الاقتصادي في العملية الاقتصادية؟

- نظام السوق هو العقبة الكبيرة ضد الأنظمة الاستبدادية، لأن نظام السوق هو نظام اختلاف البشر وتعدد منتجاتهم، وهذا النظام هو الذي يقيم مجتمعًا حقيقيًا، وهو الذي يضع قانون تسوية المصالح المختلفة، وهو نظام تتنافس فيه الكفاءات. والماركسية أخطأت حين نظرت إلى السوق وإلى الليبرالية وإلى العرض والطلب نظرة سلبية. ففي الاتحاد السوفياتي كانوا يطبقون القيمة على السلعة من دون العرض والطلب. تريد شراء قميص؟ تفضل. القميص لا يعجبك؟ يجب أن تشتريه مرغمًا. القميص مهلهل؟ مع ذلك يجب أن تشتريه. تريد أن تحتذي حذاءً لطيفًا، لا تستطيع لعدم وجود هذه السلعة. هذا هو الخراب المطلق الذي يلغي النمو والتنمية.

الاشتراكية الستالينية أقامت الإنتاج ضد الاستهلاك، وجعلت الاستهلاك كلمة سيئة كأنها الشيطان الرجيم. ستالين ادّعى أن الاشتراكية تهدف إلى رفاه الشعب. الرفاه يعني استهلاك السلع بصورة متزايدة. لأن فكرة الاستهلاك وتلبية حاجات الناس هي الفكرة الواقعية بالمعنى الجيد. الإنتاج من أجل الإنتاج هي الفكرة المثالية، وهي الفكرة الإرادية الذاتية.

في زمن ستالين كانت الإحصاءات تُقارن روسيا بأميركا فيقال: أنتجنا كذا مليون طن من الحديد، وكذا مليون طن من الفولاذ، وكذا مليون طن من الكهرباء... إلخ. حسنًا، لماذا لا نقارن الدخل القومي بين الدولتين؟ هنا يظهر الفارق الكبير.

• هل يمكن أن نصوغ مقارنة بين النظام الاقتصادي الأميركي والنظام الاقتصادي السوفياتي؟

- إذا قيل لي: هل الاتحاد السوفياتي هو الاشتراكية؟ أجيب: لا. وإذا قيل لي: هل الستالينية اشتراكية؟ (من دون أل التعريف)، أصر على أن أجيب بنعم.

الستالينية واحدة من الاشتراكيات. فهناك اشتراكيات كثيرة في تاريخ الفكر البشري: الاشتراكيات الطوباوية والاشتراكية الماركسية أو الاشتراكية العلمية. وهنا أتبنى عبارة «الاشتراكية العلمية»، وفي ما عدا ذلك لا أحب هذه العبارة لأنها ألحقت ضرراً كبيراً بالتفكير. توجد إذاً اشتراكية ماركس وهي الاشتراكية العلمية، واشتراكية دوهرينغ ... إلخ. إذاً ثمة اشتراكيات كثيرة مثل اشتراكية ستالين واشتراكية كاسترو واشتراكية عبد الفتاح إسماعيل. والاشتراكية الستالينية هي أسوأ نظام يمكن تصوره، وأسوأ نظام اقتصادي وأبعد نظام اقتصادي عن الواقع والعلم، وأبعد نظام اقتصادي عن الإنسان. وأعتقد أن الاشتراكية الستالينية أسوأ بكثير من الرأسمالية ومن الإقطاعية ومن العبودية لأن نظام العبودية نظام طبيعي وتاريخي وواقعي، وحمل معه نمواً كبيراً وحضارة وثقافة وفتوحات. والنظام الإقطاعي هو الذي بنى أوروبا، وهو الذي أسس الأمم الأوروبية.

يجب أن ننتهي من القاموس الوثني، أي القاموس المؤلف من خانتين: خانة آلهة الخير والنور وربما القوة والفحولة، وخانة آلهة الشر والظلام وربما العنصر الأنثوي. ويمكن أن نضع في الخانة الأولى: شعب، جماهير، اشتراكية، شيوعية، أمة ... إلخ. ونضع في الخانة الثانية: الرأسمالية، الإمبريالية، الاستعمار، الإقطاعية، العبودية ... إلخ.

يُقال: «استعمار»، أُشْتُم. تسمع كلمة «يسار»، صَفَق. «ثورة»: صَفَق. «يمين»: أُشْتُم. نريد، بدلاً من ذلك، أن نرفع لواء ثنائية غير هذه الثنائيات: ثنائية أخلاقية هي الحق والباطل، الصواب والغلط.

نعم، نظام ستالين ليس الاشتراكية بـ «أل التعريف»، فالاشتراكية هي ضرورة وتطلع بشري. وهي ضرورة راهنة تبحث عنها البشرية، لأن البشرية لا يمكنها أن تستمر خمسين سنة مقبلة في نظام الحضارة الرأسمالية البرجوازية التي هي أرقى نظام في تاريخ البشر. البشرية تريد أن تغير هذا السلوك وهذا الاتجاه.

لكن أعود إلى الستالينية لأقول إنها اشتراكية من الاشتراكيات شأنها شأن سلسلة من الاشتراكيات الطوباوية وبالمعنى السيئ لكلمة طوباوية، ومع فارق مهم هو أن اشتراكية ستالين كانت موجودة فعلاً. وحكمت ودمرت وسحقت مئات الملايين من البشر، وخرّبت كثيرًا من العقول، وأضرارها كبيرة جدًا جدًا.

• لنعد إلى سؤالنا الأساس عن مقارنة الاشتراكية بالنظام الاقتصادي الأميركي؟

- هناك نوع من وحدة الموقف العلمي بين كارل ماركس وكبار علماء الاقتصاد الكلاسيكي الذين عاشوا قبله أو في زمنه أو الذين جاءوا بعده. وعندما نقول الاقتصاد الكلاسيكي البرجوازي نعتقد أن لهذا النظام، مهما اختلف عن كارل ماركس، ميزة النقد تجاه النظام البرجوازي الرأسمالي. ووحدة الموقف هذه يعارضها ويناهضها الاقتصاديون المبتدلون كما كان يسميهم كارل ماركس. ويبدو أن مثال هؤلاء ليس ماركس بل دوهرينغ. ومؤخرًا قرأت مقالة سوفياتية ضد ستالين، وهي تقارن مواقف ستالين في الاقتصاد ومواقف دوهرينغ وردّ أنغلز التهكمي عليه. والاقتصاد المبتدل والاشتراكية اليوتوبية المبتدلة هي دون مستوى توماس مور أو جان جاك روسو، مع أن توماس مور وجان جاك روسو لم يدّعيّا قط أنهم علماء اقتصاد. وهذه الاشتراكية المبتدلة تجدها لدى ملايين الفقراء أو آلاف الناطقين باسمهم الذين لا يريدون أن يدرسوا الاقتصاد السياسي جدّيًا. وهناك تناغم بين الفقراء أو قسم من الفقراء وعلماء الاقتصاد التافهين هؤلاء. وأساس هذا التناغم هو السهولة والرغبة في حل المسائل بسرعة كالقول: انظروا إلى الصين الناجحة تمامًا أو إلى الهند الفاشلة تمامًا! قارنوا الصين الناجحة تمامًا وفورموزا المستعمرة التابعة لأميركا. لكن هذا

الكلام مبتذل، لأننا نعرف اليوم أن آلاف الناس ماتوا في الهند، وربما الملايين، بسبب الجوع. لكن في الصين مات الملايين تحت السكين في عهد لين بياو. وليس صحيحًا أن التجربة الصينية ناجحة وأن التجربة الهندية فاشلة. ولا يكفي أن نقول إن الهند تعج بالطائفية والصراع الطائفي. فالصحيح أن يُقال إن الهند مليئة بالطوائف والقوميات والأديان ومع ذلك ترسخت الديمقراطية فيها. أما في الدول الاشتراكية فجميع الحزابات الداخلية غير غائبة لكنها مكبوتة ومكبوحة.

أعود إلى موضوع الاشتراكية والشيوعية والديمقراطية، وأريد أن أقول إن الديمقراطية والدولة والسلطة، كانت في صلب اهتمام الحزب الشيوعي الإيطالي منذ عشرين سنة على الأقل. وقبل نحو عشرين سنة قاطع شيوعيو إيطاليا، وربما جميع شيوعيو أوروبا، المجلات السوفياتية ومجلة الوقت الصادرة في براغ. ومن جملة الأفكار آنذاك أن السلطة هي المسألة المركزية للثورة. وهذه عبارة قالها لينين، وأعتقد أن السلطة أوسع وأعمق من هذا الكلام. السلطة مرتبطة بالشأن البلدي في المدينة والقرية، وهي تعميق لمفهوم الديمقراطية على أساس الوحدة العامة من فوق إلى أسفل، ومن أسفل إلى فوق. اللينينية حملت معها قبل عام 1921 هذا الأمر الرابع الذي ضخمه ستالين كثيرًا، وهو توحيد الثورة مع الانتفاضة. عندما أقرأ البيان الشيوعي، أرى عند كارل ماركس وفريدريك أنغلز تعريفهما المجتمع البرجوازي على أساس أنه مجتمع الثورة الدائم. ستالين عمم نظرية تقول إن هناك تطورًا بطيئًا وسلميًا للتاريخ تقطعه الثورات. إذًا، التطور بطيء وتلقائي بلا وعي تدرجي. ويُقطع هذا التراكم بثورة عنيفة أحيانًا، تكون مصحوبة بالوعي الذي يمثله الحزب.

الديمقراطية هي تصور للعالم وهي فلسفة وطريقة في العقيدة وطريقة في الفطرة. وهدفها المعرفي، بحسب الديالكتيك هو تركيب لوحة الواقع. وهذه العملية تحتاج، بين جملة أمور أخرى، إلى تعدد الأصوات لأنها تحتاج إلى تعدد الزوايا. الواقع يجب أن يُنظر إليه من جميع الزوايا. أما الطريق المألوفة للمعرفة، أي الطريق التقليدية الشعبية البسيطة والعادية، فتبدأ بوصف الواقع

وتنتهي إلى مفاهيم عامة هي القوانين. هذه الطريق المألوفة هي الخراب، إذ إن الحزب الثوري يعرف سلفاً ما هو القانون، ويخرج بنتائج تقول إن القانون هو صراع الطبقات، أو إن واقع هذه البلد هو النظام الرأسمالي. وهذا لا يضيف إلى المعرفة أي شيء. وبما أننا ننظر إلى الواقع، فلا بد من أن نخرج منه كي نعرف ما هو الواقع حقاً. وفي المعرفة ربما نضع نظارات على عيوننا. فإذا كانت النظارات ملوّنة فإن هذا اللون سيسيّطر على الرؤية. ولا بد إذاً من نقد النظارات نفسها، وهو الدرس الذي علمنا إياه كانط، ومن دون ذلك يكون فكرنا خراباً في خراب. الديمقراطية تعني تعدد الرؤية وتعدد النظرات، وفي المجتمع الديمقراطي الحديث والمعاصر، رأسمالياً أكان أم اشتراكياً أم غير ذلك، لا بد من أن يكون فيه أحزاب متعددة وتيارات متعددة، ولا بد من أن يكون فيه حزب ديني لكن ديمقراطي، وحزب قومي عربي لكن ديمقراطي، وحزب سوري قومي أو قومي لبناني لكن ديمقراطي، وحزب ليبرالي لكن ديمقراطي، وحزب شيوعي ديمقراطي، وحزب اشتراكي ديمقراطي. أما المؤسسة الدينية، فمن الطبيعي أن يكون موقفها محافظاً. وأنا أريد قوة محافظة في المجتمع. وعندما أقرأ تاريخ الكنيسة، ولنقل الكنيسة الكاثوليكية في الغرب، وعندما أرى لائحة العيوب والأخطاء والجرائم، فلا يزعجني ذلك ولا أدينه ولا أستنكر تحالف الكنيسة مع الملك. أنا أرى أن أكبر خطأ للكنيسة، وهو الخطأ الذي أدينه بلا تردد، هو ضربها حقوق الإنسان وحرية الضمير وحرية الفكر. فمن حق الكنيسة أن تقول إن هذا الهرطوقي سيذهب إلى جهنم، لكن ليس من حقها أن تعتقله وتضعه في النار. ولا بد من أن يكون في الدولة الديمقراطية حزب سياسي ديني. وأنا رجل مؤمن بالله، وأنا رجل مسيحي. تقول لي: تخلّ عن المسيحية، فأقول: لن أتخلّى عنها ولا أستطيع أن أتخلّى عنها أو انتزاعها من أفكاري. ولماذا أتخلّى عنها؟ الإنسان التام له دين وقومية وطبقة... إلخ، وله مواصفات يتناقض بعضها مع بعض، وهي تشكل كلها وحدة هذا الإنسان الواحد. وفي هذا السياق كتبت عن العروبة والإسلام، وقلت إن العروبة قومية وإن الإسلام دين، ولا يمكن أن يتناقضا. لكن يمكن أن يتناقضا في إحدى حالتين: عندما يصبح الإسلام قومية أو عندما تصبح العروبة ديناً.

• ما التعريف الفلسفي للديمقراطية؟

- الجانب الفلسفي في الديمقراطية يكمن أولاً في النظرة إلى الوجود، ويكمن ثانياً في النظرة إلى الواقع. واليوم ما عدنا نقبل أن يكون في مجتمع الطبقات تعدد للأحزاب، وفي مجتمع الطبقة الواحدة عدم تعدد الأحزاب. المجتمع البشري ليس مجتمع ذئب وليس مجتمع النمل. المجتمع البشري قائم على الاختلاف، وفيه تتكون الزمر الاجتماعية. والحق الأول في قائمة حقوق الإنسان، بعد حق الضمير، هو حق الاشتراك وحرية الاشتراك، أي حرية إقامة نقابات وأحزاب ونواد. ما يجب أن نزيحه هو ما قام به ستالين وعلم الاجتماع الماركسي المزعوم ضد علم الاجتماع البرجوازي. وقد عانيت هذه المسألة وتعاركت معها طوال أربعين سنة، واتضح في ذهني أكثر فأكثر. في الماركسية الستالينية استخدمت مقولة الطبقات الاجتماعية، أي الطبقة العاملة والطبقة البرجوازية (ثم اخترعوا طبقة الفلاحين وطبقة الإقطاع) لاستئصال مقولة الزمر أو الفئات الاجتماعية، وتوصلوا إلى أن في الاتحاد السوفياتي طبقة واحدة لا طبقات. لكن الاتحاد السوفياتي فيه مئة زمرة مهمة: الصحفيون زمرة اجتماعية، وأعضاء اللجنة المركزية للحزب زمرة اجتماعية، وعمال الفولاذ زمرة اجتماعية، وعمال النفط زمرة اجتماعية، والفنانون زمرة اجتماعية، وكذلك القوميات ... إلخ.

في المجتمع البدائي لا زمرة بل رجال ونساء. والطبقات الاجتماعية مقولة أنطولوجية عابرة ولها نهاية، فهي مؤقتة. بعد نحو خمسين سنة يمكن أن أقول: لا طبقات اجتماعية. لكن الزمر أو الفئات أطول مدى بكثير وتعيش أكثر. وأريد أن أقول إن الأحزاب ليست نسخاً من الطبقات أو من الزمر. الأحزاب تتكون عبر الفكر، ويمكن أن أكون أنا وأنت من طبقة واحدة ومن زمرة واحدة ولنا تفكيران مختلفان، ونشكل حزبين مختلفين، أو نتسبب إلى حزبين مختلفين. فالزعم بأن للطبقة الواحدة حزباً واحداً «حكي فاضي» وهو غلط تماماً. الأحزاب تابعة للأفكار والأيدولوجيات، وهي الوعي الاجتماعي، والمؤسسات تابعة للوعي الاجتماعي أيضاً. يوجد، في الأساس، الاقتصاد والإنتاج وعلاقات الإنتاج مع

نظام الملكية، وهي الشروط المادية لحياة المجتمع أو الطبقات. هذا المستوى في عمارة المجتمع يرافقه المستوى الأعلى الذي هو الحياة الروحية والوعي الاجتماعي الذي يضم المؤسسات ومنها الأحزاب. وهذه الأحزاب لا تتكون إلا عبر الأفكار التي هي ليست انعكاسًا للواقع. المادية الجدلية المزعومة تعتقد أن الأفكار هي نسخة من الواقع وانعكاس له، أي إن الفكر انعكاس للواقع، كأنها حلت مسألة المعرفة، أي مسألة الحقيقة، بالقول إن المادة أولاً والفكر ثانيًا، والفكر انعكاس للواقع. هذه الأطروحة لم تحل شيئًا. وأعتقد أن الأفكار كلها هي صور. إذا النظرية التي تقول إن الفكر انعكاس للواقع مصيبتها كبيرة جدًّا، عدا عن أنها خاطئة، فهي تدعي أنها حلت مسألة المعرفة، وهي لم تحل هذه المسألة، بل تعيد طرحها. صحيح أن الأفكار انعكاس، لكن فكرة الطاولة ليست الطاولة. والأفكار ليست الأشياء.

• اليسار في أوروبا هو الأحزاب الاشتراكية الديمقراطية. هل لهذا اليسار مستقبل في أوروبا؟

- اليسار الأوروبي هو الاشتراكية الديمقراطية. ويحضرني ما كتبه ساطع الحصري الذي رأى أن العرب ليسوا اجتماعيين بل فرديون. إذا هناك من يضع الاجتماعية في مقابل الفردية، هذه الكلمات ملتبسة. أنا أفضل تمييز الفردية الشخصية من الفردانية الأنانية. أريد أن أشطر فكرة الجماعة الاجتماعية إلى نوعين: هناك جماعة اجتماعية واشتراكية، وهناك جماعة جمعية أي كتلية، والخيار ليس بين فردية واجتماعية، بل بين الفردانية الأنانية الكتلية الجمعية القطيعية والفردية الشخصية الاجتماعية. يمكن أن أصف مجتمعي سلبًا بأنه مجتمع الفردانية والكتلية القطيعية. البدوي قطيعي جدًّا، لأنه مرتبط بالقبيلة والعشيرة والعائلة، وهو عادم الشخصية أو الاستقلال الشخصي الضميري، ومنساق وراء ثأر لا ينتهي. وهو في الوقت نفسه أناني وفوضوي. وهذه الحال المزدوجة، أي الكتلية القطيعية يمكن أن تسمى نفسها جماعة وجماعية، تمامًا مثلما يمكن أن تسمى نفسها الاجتماعية جماعة وجماعية. هذه الكتلية القطيعية والفردانية الأنانية تلغي مفهوم الدولة والمجتمع السياسي. هذا مجتمع الكسل

والخمول والانسحاق والعنف والحرب، وهذا ليس مجتمع البشر الأحرار، لأن البشر الأحرار هم اجتماعيون.

• نعود إلى اليسار.

- هذا العالم من البرتغال وإسبانيا إلى بولونيا وموسكو، محوره اليوم هو الاشتراكية الديمقراطية. وليس عبثاً أن الشيوعيين البلغار وفي ألمانيا الشرقية وإيطاليا يستخدمون هذا الاسم. وأنا أعتقد أن الصراع السياسي المقبل، وهو سياسي لا عسكري، سيكون شعبياً جداً: تلفزيون وإذاعة وصحافة وأفكار، وسيكون بين حزينين كبيرين في أوروبا وفي العالم: حزب اجتماعي ثقافي محوره الاشتراكية الديمقراطية وعلى رأسها حقوق الإنسان، وحزب اقتصادي إنتاجي رافع لواء المردود والاقتصاد والعلم والتقنية. وأعتقد أن الاشتراكيين الديمقراطيين، وهم قوة عددية كبيرة جداً ولديهم مناخ ثقافي منتشر خارج دائرة أحزابهم، سيتألفون من أنصار البيئة والشيوعيين وأغلبية الكنيسة والتيارات الكنسية، والمعسكر الآخر، أي معسكر الاقتصاد والتقنية والعلم، سيتألف من جميع من يعتقد أن الأمور ستجد حلها بفضل نمو الإنتاجية ونمو الإنتاج. المعسكر الأول، الشعبي الاشتراكي الديمقراطي، يرفع لواء الأخلاق فوق العلم، ليؤكد أن ثمة أموراً ثقافية واجتماعية لن تجد حلها مثل مسألة المهاجرين.

بالعودة إلى الشيوعية والديمقراطية والحزب الشيوعي الإيطالي أقول إن الأحزاب العمالية في أواخر القرن التاسع عشر سُميت أحزاب الاشتراكية الديمقراطية. وفي تلك الفترة، أي في عصر الأممية الثانية، لم تكن كلمة شيوعية واردة في اسم أي حزب من أحزاب العمال في أوروبا كلها. وكان يجب إنجاز مهمات الثورة الديمقراطية غير المنجزة في معظم بلدان أوروبا. مهمات الثورة الديمقراطية البرجوازية غير المنجزة كانت الإصلاح الزراعي وإلغاء الملكية الإقطاعية للأرض وإنجاز الوحدة القومية. وحزب العمال الاشتراكي الديمقراطي الألماني، على سبيل المثال، تبنى مبدأ الجمهورية الألمانية الواحدة التي لا تتجزأ باعتبارها بديلاً من الفدرالية (الإمبراطورية الاتحادية).

في بلدان غرب أوروبا لم تُعرف الديمقراطية باعتبارها علاقة بين الإنسان والإنسان أو حريات مدنية، ربما لأن هذا الأمر كان متحققًا. ومسألة حقوق المرأة أو دور المرأة ومكانتها لم تتقدم جدًّا إلا في القرن العشرين، أي في وقت متأخر بخلاف ما يتصوَّره بعضنا. ومع ذلك كانت حقوق المرأة في أوروبا الغربية أكبر بكثير منها في البلدان العربية أو في بلدان أوروبا الشرقية. ما حصل بعد ذلك أن انقسامًا في حركة العمال الاشتراكية الديمقراطية الأوروبية ظهر بين اليمين واليسار، وبين مذهب إعادة النظر والمذهب الأرثوذكسي، بين الكاوتسكية والبلشفية، وبين المنشفية والبلشفية، وبين الحزبية النقابية الإنكليزية والحزبية على الطريقة الروسية. حزب العمال الاشتراكي الديمقراطي الألماني، كان بين عامي 1890 و1914 حزبًا كبيرًا وعظيمًا، وله رصيد مالي جبار. حزب ونقابات وأجنحة في الحزب ومناقشات ومثقفون وأساتذة جامعات وأدباء وصحافة وبلديات، أي إن المرء حين يذهب إلى إنكلترا أو إلى بلجيكا وفرنسا وألمانيا يستطيع أن يلمس الطبقة العاملة مباشرة، فهي ليست مفهومًا غائبًا أو فكرة في الرأس أو حلمًا أو وهمًا، بل هي كتل كبيرة في داخل الأمة، لها كينونة تاريخية لم يسبق لها مثيل. بمعنى أنها ليست استمرارًا أو امتدادًا لكادحي التاريخ من الفلاحين والعبيد، إنما هي أمر حديث، ظهر نحو عام 1750، ونحن الآن نسير نحو نهايته. بعد خمسين سنة قد لا نتحدث عن طبقة عاملة. العمل خالده، وأما الطبقة العاملة فعابرة. الشغل البشري خالده والطبقة العاملة عابرة. أقول عن الطبقة العاملة ما أقوله عن الموسيقى الكلاسيكية. الموسيقى الكلاسيكية لها مرحلة قد تكون انتهت الآن، لكن الموسيقى مستمرة.

7 - ماركس ولينين والثورة

• لنتحدث عن موقفك من لينين، هل خضع للتبدل أم ما زال هو نفسه؟

- هذا موضوع عزيز عليّ جدًا باعتباره تصفية حساب. وأريد أن أقول إن تمسّكي بلينين مشهور جدًا في مؤلفاتي، ودفاعي عنه كان موجّهًا ضد ستالين أو ضد الطبقة الإمبريالية العمالية اليسارية. ولم أبرز نضال لينين ضد كاوتسكي أو ضد غيره لأن الاقتصادية الروسية في شكلها القديم (1902) والجديد (1916) هي الجديرة بأن يُنظر إليها باعتبارها شبحًا للماركسية ضد الماركسية، وعلى الماركسية الصحيحة أن تقاتل ضد هذا الشبح. واعتبرت أن هذه الطبوقية مثالية تجريدية تضحي بثروة الواقع لمصلحة مقولة الطبقات.

الآن في الساحة العربية وفي الفكر العربي ثمة تحول نحو الديمقراطية، والتحول نحو الديمقراطية يجب أن يُرسى على أساسات صحيحة. وفي ضوء ذلك أنظر إلى لينين، وهنا يجب أن نتقد لينين ونبرز المزايا الموجودة عند عدد من خصومه، ويجب أن نعقد مقارنة بين لينين وماركس.

لنبدأ بهذه المقارنة، ولا سيما أن ماركس ولينين هما أهم شخصيتين في الحركة العمالية الثورية في القرنين التاسع عشر والعشرين.

اليوم يجب أن يُعاد النظر في لينين مقارنة بماركس. وأعتقد أن من الصحيح القول إن «تاريخ الحزب الشيوعي البلشفي» بدأ بنوع من تعريف الماركسية ثم تكلم على روسيا وتحرير الأقان ونمو الصناعة ثم قيام منظمات عمالية، ودخول الماركسية إلى روسيا وصولاً إلى لينين. ولم يحدث هذا التاريخ عن ماركس وروسيا.

في كتابي الماركسية والشرق عوّضت هذا النقص وتطرّقت مطوّلاً إلى موضوع ماركس وروسيا. وللعلم فإن ماركس لم يكن ضد الشعبويين، وإن أول بلد ترجم رأس المال إلى لغته هو روسيا، والمترجم دالسون كان من الشعبويين، وقسم منهم كان يقرأ ماركس، وأغلبية المثقفين الشعبويين كانت تضع ماركس في مرتبة عالية جداً. وظهرت الماركسية في روسيا على أيدي أناس تركوا الشعبوية وانتقلوا إلى الماركسية. ومن المفيد أن نقرأ كتاب لينين تطور الرأسمالية في روسيا وهو من أوائل مؤلفات لينين. وأعترف أنني لم أدرس هذا الكتاب جيداً، ولم أهتم به شأنه شأن كتاب الدولة والثورة. وإعادة قراءة هذا الكتاب نقدياً تكشف أن لينين يسيّط الأمور، فيأخذ جوانب ويترك جوانب أخرى.

كان هناك خلاف بين بليخانوف ولينين. وبليخانوف كان مصرّاً على أهمية «الثقافة» التي هي ليست أيديولوجيا طبقية. ولم نكتشف ذلك إلا في سنواته الأخيرة بعد الحرب الأهلية حين راح يبرز هذه النقطة. بليخانوف كان متخوفاً من اشتراكية سابقة لأوانها؛ اشتراكية تؤمم الأرض وتقود روسيا إلى الاستبداد الشرقي. وليس في هذا الكلام غلط، والتجربة موجودة أمامنا. من المهم أن نذكر أن أنغلز ولينين وبليخانوف ناضلوا نضالاً ثورياً جداً، فروسيا كانت متأخرة وليس فيها طبقة برجوازية، وبالتالي فإن انتصار الحزب الثوري بحسب لينين سيكون سهلاً. ورد بليخانوف بالقول: ماذا ستعمل بالعمال والفلاحين؟ هل ستخلقون ثقافة فلاحية تحل محل الثقافة البشرية؟ وعندما كان بليخانوف على فراش الموت ظل يلعن مسلك البلاشفة واستلامهم السلطة، وكان على خطه السابق نفسه أميناً للشروط الموضوعية للاشتراكية وانتصارها. هنا تحضرني نكتة لطيفة للأخ ياسين الحافظ في آخر سنواته حين كان كلما أتى إليه فلان من اليمن الجنوبي يقول بتهكم: كلّمنا عن بناء الاشتراكية - من دون شروطها الموضوعية. ومن أهم أفكار لينين في مستوى فلسفي وسياسي تحذيره من جنون الهدف على حساب الواقع. وأي نقد لتجربة الثورة العالمية يجب أن ينطلق من هذه القاعدة، لأن الهدف يجعل صاحبه ينسى الواقع، في حين أن الهدف لا شيء عندما ينسينا الواقع. وهكذا اكتشفنا أن عمال النفط ومناجم

الفحم في الاتحاد السوفياتي حتى بعد ستين سنة على «الاشتراكية» يعيشون في حال ليس بأفضل من حال العمال في الهند. أما أفضلية ماركس على لينين فهي أن ماركس لم يتسلم الحكم ولم يقد حزبًا، ولم يركّز على قضية عملية من هذا النوع، وبالتالي يصح القول إن ماركس مؤسس الماركسية، وهو الأكثر استيعابًا لهيكل والفلسفة، والأكثر ارتباطًا بالتراث الإنساني العام والأوروبي، والأكثر اهتمامًا بقضايا عالمية تحتل الآن مركز الصدارة، مثل موقفه من الحضارة الهندية. بينما اكتفى لينين بالحضارة البرجوازية، وقال إن روسيا بربرية وكذلك الهند والصين وآسيا وأفريقيا، أما بلدان الإمبريالية فهي بلدان الثقافة والحضارة، وهو موقف ممتاز.

• ماذا تعني لك إشكالية التقدم والتراكم والنمو من جهة، والثورة من جهة ثانية؟

- ماركس رجل ثوري ومؤمن بأن البشرية يجب أن تنتقل من المجتمع الرأسمالي إلى مجتمع جديد. ونستطيع أن نقول إن ماركس كان مغرمًا بالثورة، وعلق الآمال على الحرب في الصين والثورة في إيرلندا ضد إنكلترا، أي إنه كان يفتش عن صاعق لتفجير ما اعتبره المادة الثورية المتراكمة في أوروبا للانتقال من ثورة ديمقراطية إلى ثورة عمالية. وتعاطف مع روسيا في سنواته الأخيرة، في عام 1881، وأمل أن تتفجر ثورة بقيادة مثقفين وعسكريين في روسيا. وكان ماركس مصرًا على القطيعة مع التطور المتدرج للثورة. ويمكننا أن نلخص الماركسية بأنها فكر يهدف إلى القيام بأكثر من انقلاب في تاريخ البشرية، أي الانتقال من المجتمع البرجوازي إلى المجتمع المدني. كذلك نلخص تاريخ الماركسية كلها، من ماركس إلى ستالين، كما يلي: في عام 1844 طرح ماركس الهدف الثوري. وبعد صدور البيان الشيوعي في عام 1848 بدأت الثورة. ودخل البيان في ما سمي ربيع الشعوب أو الثورة الديمقراطية الأوروبية الكبرى (نابولي، ألمانيا، باريس، المجر). وألقى ماركس وأنغلز بنفسيهما في أتون الثورة مع التصميم على نجاح الثورة وقيادة العمال لها. لكن ما حدث بعد ذلك أن ماركس انتقل إلى معرفة الواقع حيث انتقد مجموعة الشيوعية الخشنة. وفي كتابه مخطوطات 1848 أدان الشيوعية المساواتية. وبعد انتهاء ثورات

1848 قام بتأليف كتاب رأس المال. وأصبح ماركس أهم عالم في الاقتصاد السياسي آنذاك.

هكذا كان نضال لينين ضد بوخارين في عام 1918 حين أكد فكرة الواقع، وتحدث عن روسيا بعيدًا عن الشيوعية. ومنذ ذلك الحين انتشر قول مأثور له يقول: «أيها الرفاق، تقولون إننا نحن الشيوعيين نكره التجارة. الآن علينا أن نتعلم التجارة على الطريقة الأوروبية». وحملت الحرب الأهلية معها نظام شيوعية الحرب. وهنا يجب أن نميز نقطتين رئيسيتين:

الأولى: تخلى البلاشفة عن أي اعتقاد بوجود تعاون مع أحزاب أخرى في الحرب الأهلية واختاروا «يا غالب يا مغلوب». انتصر البلاشفة في النهاية وانسحبت الدول الأجنبية وبقيت روسيا على الحضيض. وهنا بدأ العمال والفلاحون يثرون ضد النظام الجديد. وهنا بالذات قام لينين بانقلابه في عام 1921 حين أطلق تصريحات تعيد التفكير في تصوره عن الاشتراكية، وهي «السياسة الاقتصادية الجديدة» التي رأى فيها لينين مشروعًا تمدنيًا شاملاً وعامًا وحضاريًا خلافًا لتفكير ستالين. وفي عام 1927 وصلت روسيا إلى حالة جيدة، وانتعشت من جديد، وتصالح العمال مع الطبقة البرجوازية، وبدأ التعاون مع شركات إنكليزية وأميركية وأوروبية (كان عددها 150 شركة في قطاعات مختلفة). وفي هذه الأعوام (1925 1927) ظهرت طبقة جديدة من الفلاحين سيطرت على أراض كثيرة. غير أن ستالين قلب الموازين، وبدأ الحرب ضد الفلاحين وصادر الناتج الزراعي.

كان لينين في عام 1921 يؤكد ضرورة استكشاف الواقع، وهو أمر كبير لأن حزب الطبقة العاملة استولى على الحكم، واندلعت حرب أهلية. لكن لينين ألغى عملية استكشاف الواقع. أما ستالين فأعلن أن الواقع معروف ولا يحتاج إلى معرفة. وفي آخر كتبه عن الاقتصاد السياسي أي الإمبريالية أعلى مراحل الرأسمالية (1916) قال لينين إن الرأسمالية تنمو على الرغم من تعقّنها الحالي. وتبنّى ستالين هذا الكلام في عام 1938، لكن في عام 1951 غير موقفه وقال عكس ذلك.

8 - الغرب وعبد الناصر والعالم الثالث

• كيف تقرأ المقولة الشائعة عربيًا عن أن أوروبا وأميركا قامت على استغلال العالم الثالث؟

- هذه المقولة معروفة منذ مئة سنة، وهي أكذوبة، وكأننا بمثل هذا الكلام نلغي قيمة التنظيم والعلم والأخلاق وحقوق الإنسان... إلخ. كانت مرحلة جمال عبد الناصر أرقى مراحلنا، ومن أهم القضايا لديه كانت قضية السلام العالمي. وسعى إلى التوفيق بين روسيا وأميركا في عام 1960. بينما نحن ما زلنا نعتبر أن من يتكلم على السلام هو خائن للثورة. إذا جاء زعيم عربي وقال نحن نؤيد السلام نجعله خائنًا. السلام أفضل من الحرب بألف مرة. وكانت مجلة الوحدة تشدد على أربعة محاور: السلام في الشرق الأوسط، وتحديث العالم العربي، ومفهوم التقدم، وحوار الحضارات. أما عند عبد الناصر فكانت القضايا الأكثر إلحاحًا: السلاح النووي وتحرر شعوب آسيا وأفريقيا والوحدة الوطنية في داخل كل قطر عربي، والوحدة العربية.

العرب اليوم والصحافة العربية يتحدثون عن الحرب وهي مهزلة. في عهد عبد الناصر لم يكن الأمر كذلك. على سبيل المثال في عام 1959 عندما ذهب عبد الناصر إلى الأمم المتحدة وألقى خطبة، قامت جريدة ليمونت بنشر جزء صغير من كلمة رئيس رومانيا. أما خطبة عبد الناصر فأفردت لها مساحة كبيرة. وفي خطبته تلك رفع راية السلام حتى في قضية فلسطين. وفي عام 1961 كان أكرم الحوراني يتهم عبد الناصر بالاعتدال في الموضوع الفلسطيني. ثم،

في عام 1962 شنت «إذاعة دمشق» حملة عليه لأنه ترأس مع الرئيس جون كينيدي في شأن قضية فلسطين. وكانت إذاعة «صوت العرب» أذاعت نصوص الرسائل المتبادلة، أي إن عبد الناصر لم يغلق باب السلام بل تمسك بشعب فلسطين.

أذكر أننا سألنا صلاح الدين البيطار عن مؤتمر باندونغ وقراره حل قضية فلسطين على أساس دولتين كما نصت قرارات الأمم المتحدة في عام 1947 وليس على أساس إزالة دولة إسرائيل. وأيدت سورية ومصر آنذاك ذلك القرار. أعود لأقول إن السلام والسياسة هما البديل الأفضل من الحرب، وأستطيع أن أقول إن العصر الذهبي كان عصر مؤتمر باندونغ، وهو عصر اعتدال وعصر عقل. ثم جاءت مرحلة هافانا ومرحلة كاسترو، وفكرة أن ريف العالم يطوق مدن العالم الرأسمالي الإمبريالي الصناعي. أنا لم أر أي فائدة من هذا الكلام كله. وفي تلك المرحلة «طحشت» الصين في الثورة البروليتارية، وراح الاتحاد السوفياتي ينفق على كوبا، وتدخل في شؤون أفغانستان، وكانت كارثة. وهنا استدرجت أميركا الاتحاد السوفياتي. أعود إلى القول إن مرحلة باندونغ هي الأفضل. وإذا كان عدد دول الأمم المتحدة 150 دولة آنذاك، ولو قلنا إن 120 دولة وقفت ضد أميركا فهذا لا يعني شيئاً لأن الاقتصاد والتقدم موجودان في الدول الثلاثين الأخرى. وبهذا المعنى، فإن الغرب الرأسمالي أفضل من العالم الاشتراكي. أما النظرية القائلة إن مع ثورة أكتوبر 1917 ما عادت هناك سوق عالمية بل صارت هناك سوقان: سوق رأسمالية وسوق اشتراكية، فسقطت حتى قبل البيريسترويك.

• متى برأيك ستتحقق مقولة العدل؟

- طبيعة العمل تتغير عما كانت عليه في الماضي. سابقاً كان العمل جسدياً. اليوم أغلبه عمل ذهني. يجب إذاً أن نفتش عن فكرة العدالة الاجتماعية وأن ننهي تصور الاشتراكية على أنها تجميع العمال في المصانع. عبد الناصر أدرك أن هناك كفاية وعدلاً. مفهوم العدالة يتغير دائماً. الثورات التي حدثت في الصين مثلاً، وهي التي كانت تسمى إمبراطورية السماء، لماذا حدثت؟

لأن الناس تطالب بالعدل، ولأن الفقر يعني أن هناك من يموت جوعاً، ولأن «إمبراطورية السماء» انحرفت عن العدل؛ فالإمبراطور وحاشيته أغنياء جداً، بينما الفلاحون يعانون الفقر. وحين أصبح الوضع لا يطاق تحرك الشعب نحو الثورة. وقرأت مؤخراً عبارة لطيفة تقول إن العدالة هي حد بين الحرية والمساواة. وأحد أصدقائي قال إن التاريخ العربي الإسلامي لا يعرف مقولة الحرية بل مقولة العدالة. والعدالة من دون الحرية تصبح مجرد مساواة. والحرية صفة للإنسان وليس للحيوان أو للحجر.

• ماذا عن المثقفين السوريين الحريصين على صنع المستقبل؟ ولماذا لم تظهر جمعية فلسفية في سورية مثلاً؟

- تأسيس جمعية فلسفية ضروري جداً. في تونس هناك جمعية فلسفية مهمة ولها فروع منتشرة في البلاد. الجمعية الفلسفية السورية لن يكون تركيزها على الحداثة بل على الديمقراطية وحقوق الإنسان. وفي ما لو أسست جمعية فلسفية فالأفضل ألا تأخذ الصفة الرسمية. هناك حديث نبوي شريف يقول: «كيفما تكونوا يولّ عليكم»، هو حديث صحيح. وهناك قول لعمر بن الخطاب: «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً». ويصح أن نقرن عصر هذه الأحاديث بعصر الثورة الفرنسية، وهذا اتجاه صحيح أخذ به رجالات النهضة في القرنين التاسع عشر والعشرين. أما حديث «كيفما تكونوا يولّ عليكم» فقد قال لينين في مستهل كتابه نهاية الفلسفة الألمانية ما يشبهه حين استشهد بهيغل القائل إن كل ما هو واقعي هو عقلي، وكل ما هو عقلي هو واقعي. آنذاك انقسم الهيغليون إلى يمين ويسار. فاليمين الهيغلي أعطى تفسيراً خاطئاً لهذه العبارة. فإذا كانت علاقات الناس متسرلة بالاستبداد فلماذا لا يكون السلطان مستبدّاً؟ وحديث «كيفما تكونوا يولّ عليكم» هو إعلان عن أن الوجود الاجتماعي هو الذي يحدد السلطة ونظام الحكم. والمجتمع موجود لأن الاختلاف موجود.

ما هو دور الكتاب المدرسي في هذا الأمر؟ ما لفتني في الكتاب المدرسي السوري في المرحلة الابتدائية حتى الجامعة مقولة التناقض. لكننا هربنا من

مقولة ثانية هي مقولة التقابل. ولفتني أيضًا أن الفرنسيين في مرحلة التعليم الابتدائي يستخدمون مبدأ التقابل. وهناك هاجس عند كثيرين من مؤلفي الكتب هو أنهم يريدون تبسيط المناهج وتسهيلها على الطلاب، فينقلون من كتاب أجنبي ويلغون معلومات منه بحسب أهوائهم، فتأتي المعلومات ناقصة وغير مترابطة. المطلوب تأليف كتب عربية تحوي المعلومات بلغة جيدة وتكون ذات مضمون جيد. ومنذ زمن الوحدة المصرية السورية حدث خطأ فظيع وهو إعطاء امتياز خاص للغة العربية واعتبارها لغة «مرسّبة»، أي إن من يرسب فيها يرسب نهائيًا. ولذلك صار الطالب يهمل دراسة باقي المواد ويركز على العربية وكأنها لغة مسيطرة على باقي المواد التي تعلم الفكر. وبهذا الأمر فأنا لا أرفع قيمة اللغة العربية بل أقلّصها. وألحق إهمال اللغة الإنكليزية واللغة الفرنسية الضرر باللغة العربية. وهنا يحضرني قول هيغل: يعرف المرء لغته جيدًا عندما يعرف لغة ثانية.

هناك نص واضح وإيجابي لأنغلز في جدليات الطبيعة، وهو نص إيجابي عن الفكرة المطلقة يناقض فيه بعض علماء الطبيعة. يعارض أنغلز قول نيوتن: أيتها الفيزياء احترسي من الميتافيزياء. وأنغلز يدين الاتجاه التجريبي والوضعي، لكن هذا الكتاب لم يُنشر إلا في القرن العشرين.

المدخل الرئيس لكارل ماركس هو المثالية المطلقة. أما أنغلز فيعتبر الفكرة المطلقة الهيجلية فكرة سالبة، وهو هنا ينتسب إلى اللاهوت السلبي الذي نستطيع أن نختصره في آية ﴿ليس كمثله شيء﴾. ستالين طرد الفكرة المطلقة الهيجلية وسخر منها. لكنه في الموقع نفسه أيد موقف هيراقليط. ما هو النص الذي نقله لينين عن ستالين وسلب عقول الماركسيين؟ يقول النص: «العالم لم يخلقه أي إله أو أي إنسان. العالم شعلة أبدية أو نار تشتعل أو تنطفئ أزلًا تبعًا لقوانين». هنا ارتكب ستالين خطأ كبيرًا هو الاصطفاء. نعم صفق لينين لهذا النص، لكن لينين نقل نصًا آخر عن هيراقليط يقول: «العالم لم يخلقه أي من الآلهة». والآلهة كثيرة عند الفلاسفة. الله عند هيراقليط نافٍ للآلهة. وهذا ما يقرب الله الهيراقليطي من الله المسيحي، ومن الله لدى

المسلمين واليهود. والله لدى هيراقليط هو إله قضاء وليس إله رحمة. ستالين ارتكب تزويرًا رابعًا، وارتكب عدة تزويرات بشأن هيراقليط، وهو أبو المادية الجدلية، وفلسفته مثل الفلسفة اليونانية الأولى فلسفة حزينة.

بعد هيراقليط خرجت الفلسفة من هذا الموقف. أما فكرة التطور الصاعد فهي فكرة أوروبية برزت في أواخر العصور الوسطى الأوروبية وبداية عصر النهضة. وكانت فكرة التقدم واضحة عند هيغل بالذات. أما ستالين فقد ضيّع الفكرة حين شمل بها الطبيعة والمجتمع الإنساني، واعتبر التطور أمرًا صاعدًا دائمًا ويشمل الطبيعة والإنسان. وعلى عكس هيغل فالطبيعة دورية، وتاريخ الإنسان تقدمي تصاعدي. ولينين، في هذا الميدان، نقد هيغل، لكنه استعار أفكاره، وطرده منها فكرة الله والفكرة المطلقة جزئيًا، ولم ينبذها بالكامل بحسب الدفاتر الفلسفية.

إن مقولة الإبداع مقرونة دائمًا بالفن والثقافة. لماذا؟ ما معنى الثقافة والفلسفة والفن؟ إنها أمور عادية جدًا، لكنها اختصاص رفيع وخارج نطاق جمهور الناس العاديين والإبداع ليس شأن الإنسان، فالله هو الخالق وانتهى الأمر. الإنسان لا يبدع. الإنسان لا يخلق. لكن لا بد من تمييز الإبداع من الخلق. الخلق كلمة عربية يقصد منها خلق شيء من لا شيء. أما الإبداع فهو خلق شيء من شيء. وفي إحدى المحاضرات في اللاذقية رد علي عقلة عرسان على أحد المحاضرين بالقول إن خلق شيء من شيء موجود في القرآن، فالله خلق آدم من طين. وهذا يحسم الموضوع اللغوي بشكل قاطع. إذاً خلق شيء من مادة أو من شيء جديد يجوز في اللغة العربية. وبتعبير آخر فإن فكرة الكائن والواقع والوجود تختلف عن فكرة المادة. وهذا يقودني إلى اعتبار كلمة إبداع وكلمة خلق مترافقتين، ويمكن فلسفيًا الاستغناء عن واحدة والاكتفاء بالأخرى. لكن كثيرين من الناس يتعدون في الكتابة عن كلمة «خلق» ويستخدمون كلمة «إبداع» لكنهم يقولون خلاق كما في قولنا «التطور الخلاق».

أنا هنا أعترض كي لا يكون هناك التباس بين الإنسان والخالق. هناك «الله الذي يخلق من العدم، والإنسان الذي يخلق من الأشياء». وهذا الترادف بين الإبداع والخلق يُعلن علاقة ما بين الله والإنسان. الله خالق غير مخلوق، والإنسان مخلوق وخالق. أما الإنتاج فهو شيء، بينما الإبداع شيء آخر. الإبداع استنادًا إلى لسان العرب هو «إنشاء أو إيجاد ما لم يكن قبلاً». والإبداع ليس مثل الإنتاج، بل يعني الاختراع والابتكار. إذاً الإبداع شقيق الاختراع. والوعي هو المعرفة. والوعي عند الإنسان فكرة قوامها الاختراع والإبداع، أي المستقبل والماضي والحاضر. والمستقبل يعني التقدم، ويعني أن هناك حياة من بعدي لأولادي وللنسل.

9 - البيريسترويكا عربياً

• كيف وقفت من البيريسترويكا حين أعلنها غورباتشوف في الاتحاد السوفياتي؟

- في عام 1987 كانت الخطوط العامة للبيريسترويكا واضحة تماماً. لتذكر أن غورباتشوف اختير أميناً عاماً للحزب الشيوعي السوفياتي، وكان واضحاً أن هناك عودة إلى بعض قضايا المؤتمر العشرين للحزب وتصفية الستالينية، ولا سيما في الأيديولوجيا والاقتصاد والفلسفة. وفي هذا السياق عُقدت ندوة «البيريسترويكا عربياً»⁽¹⁾، وكان من الأفضل لو كانت البداية بـ «البيريسترويكا روسياً»، كي يعرف العرب ما يقوله المسؤولون السوفييات أنفسهم عن الاتحاد السوفياتي والحزب الشيوعي السوفياتي. المشكلة هي التالية: كيف يستطيع الإنسان الشيوعي أن يستمر على مذهبه الشيوعي بعد سقوط الأنظمة الشيوعية في أوروبا الشرقية، وبعد الانقلاب الكبير الذي تنقل من برلين إلى هانوي؟ بالطبع، يستطيع هذا الإنسان أن يستمر على مذهبه السابق إذا اعتقد إن غورباتشوف هو عميل للغرب، وأن العملاء أطاحوا النظام «النير» السابق الذي كانت تؤيده أغلبية الشعب، وأن الأحزاب الشيوعية إنما هي أدوات بأيدي الإمبريالية العالمية! أعود لأكرر أن المطلوب هو معرفة البيريسترويكا وما كتبه الكتاب السوفييات والصحافة السوفياتية مثل سبوتنك. كانوا يقولون إن جوهر النظام هو صراع الطبقات، وقانون الواقع هو نضال

(1) عقدت الندوة في دمشق أيام بين 15 و 17 / 12 / 1988، ونشرت مجلة النهج الأبحاث التي عُرضت في الندوة في العدد 23 و 24 من المجلة (1989).

الشعوب ضد الإمبريالية. هذا الكلام سقط، والمفروض أن تسقط الطريقة. هم مؤمنون سلفاً بأن جوهر الواقع هو صراع الطبقات، وأن الاتحاد السوفياتي بلد اشتراكي ليس فيه اضطهاد، وذلك كله كلام مغلوط. فالبيرسترويكا باعتقادي ثورة كبيرة، بل انقلاب شامل لا يقل أهمية عن الثورة الصينية.

• تأكيدك أن البيرسترويكا ثورة القرن العشرين يخالف بعض الآراء التي رأت أن الوضع الاقتصادي أصبح أسوأ مما كان عليه قبل البيرسترويكا.

- كيف نتأكد من أن البيرسترويكا ثورة أو انقلاب كبير؟ تمنينا لو أن هذا الانقلاب لم يسقط فيه ضحايا بشرية. لكن لا نستطيع أن نجزم بنهاية الأمور. الثورة الفرنسية مثلاً كانت ثورة دامية جداً مع حرب أهلية طاحنة، وانتهت على تأسيس المجتمع البرجوازي. لكن الاعتقاد أن البيرسترويكا كانت السبب في انهيار الاتحاد السوفياتي حماقة كبيرة. ففي السنوات العشر الأخيرة كان النمو يتراجع وكذلك الناتج والدخل. وحدث نمو موقت ناتج من ارتفاع سعر الغاز والنفط في السوق العالمية. ومع هذا من كان يعلم أن عمال النفط في جبال سيبيريا يعيشون في حالة مزرية؟ أما مسألة القوميات فـ «حُلّت» بالكبت والكبح. وأريد في هذا الميدان أن أقول إن الحركة الشيوعية في البلدان العربية تسترت على الجرائم التي ارتكبت باسم الاشتراكية، الأمر الذي أفقد الحركة الشيوعية صدقيتها، وصار الناس يعتقدون أن الشيوعية عدوة الديمقراطية، هذا عدا عن الموقف المشين في الموافقة على قرار التقسيم في عام 1947.

كامل الجادرجي والشيوعيون وفرج الله الحلو ورثيف خوري في لبنان، وأحمد أمين في دمشق، كانوا ضد تقسيم فلسطين، وظلوا كذلك. إميل حبيبي كان له موقف صهيوني في فلسطين. أما إميل توما فكان غير ذلك. وثمة تساؤلات وشبهات في موقف عبد القادر إسماعيل حين كان في العراق، أو حين كان في فرنسا وأصدر كراساً يمكن اعتباره كراساً صهيونياً عن قضية فلسطين.

أريد أن أضيف نقطة أخرى وهي أن من غير الجائز أن يتكلم الواحد منا

على المسألة الفلسطينية وعلى موقف الاتحاد السوفياتي من قضية فلسطين من دون أن يتكلم على موقف الاتحاد السوفياتي من المسائل التي تتعلق بالكرة الأرضية وبالإنسان عمومًا مثل خطر الحرب النووية والتسلح النووي وأسلحة الإبادة الجماعية والطاقة النووية واستخدام الطاقة سلميًا. إن مسألة تدهور البيئة وتلوث المياه والتصحر ومسألة الشمال والجنوب والاقتصاد العالمي والإرهاب والمخدرات ومرض السيدا كلها أمور ظلت طوال عهد بريجنيف بعيدة عن تناول في الاتحاد السوفياتي. روجيه غارودي، في السبعينيات، تحدث كثيرًا عن هذه الموضوعات. أكاد أقول إن الاتحاد السوفياتي انتقل إلى موقع الصدارة من هذه الموضوعات في زمن البيريسترويكا، واستشهد غورباتشوف بماركس عن الوجه القبيح والفضيع للتقدم، أي نقد التاريخ باعتباره تقدمًا، وكشف جانبًا مؤكدًا عند ماركس كان يُهمل في العصر الستاليني والبريجنيفي، وهو الوجه المتفائل الذي يكاد يعادل في تفاؤله الساذج أكثر أشكال الفكر البرجوازي ابتداءً، مثل القول إن الصناعة كفيلة بالإتيان بالرفاه للجميع. والستالينية كانت تروج أن صراع الطبقات وانتصار الثورة الاشتراكية مع التقدم والعلم وقيادة الحزب الثوري، حامل العلم والمعرفة، سيحقق المستقبل الوضاء للبشرية. أما حق الطبيعة على الصناعة وعلى الإنسان فكان ملغى في زمن الفلسفة الستالينية وفي عصر بريجنيف، لكن في عصر غورباتشوف والبيريسترويكا راح الكتاب السوفيات يتكلمون على تطورات كارثية متعددة، مثل الكارثة النووية والكارثة الإيكولوجية والكارثة الاقتصادية والكارثة الديموغرافية، وبعض الكتاب السوفيات ذهب إلى الحديث عن الهوموهيستيريكوس، أي الإنسان الهيستيري. كان هناك الإنسان العاقل، وتحدث بيرغسون عن الإنسان الضاحك، والفكر البرجوازي تحدث عن الإنسان الاقتصادي... إلخ. الآن هناك من يتكلم على الإنسان الهيستيري. المشروع الماركسي بحسب تعريف أنغلز الشاب وماركس الشاب هو تصالح الإنسان مع ذاته ومع الطبيعة. وهذا يطرح مسألة حاجات الإنسان الحقيقية وعدم تقليد الغرب في السعي إلى تحقيقها.

يقول أجدادنا: «من أخفى علته قتلته»، وقد حان الوقت لأن نشخص عللنا وأن نعالجها، وغدًا قد يفوت الأوان. وأكثرنا على يقين أن الديمقراطية والحرية

هما وسيلتا العلاج. ويبقى السؤال هو: كيف يمكن أن نخلق مناخًا ديمقراطيًا حقيقيًا في أحزاب لم تألف ممارسة الديمقراطية الحقيقية؟

أكدت مرارًا أنني منحاز إلى الديمقراطية وليس إلى الليبرالية. الديمقراطية من الناحية الطبقية والاجتماعية هي حركة عمال وفلاحين وصغار كسبة، أي أكثرية الناس. أما الليبرالية فهي حركة طبقة وسطى ومتقفين. ونحن نعرف أن أوروبا الغربية كانت قبل وصولها إلى الديمقراطية ليبرالية، أي إنها انتقلت من دولة الحق الملكية المطلقة إلى دولة الحق الليبرالية، حيث الانتخاب مقصور على الرجال دافعي الضرائب. وبفضل نضالات العمال جرى التحول خلال بضع عشرات من السنين من الديمقراطية إلى الليبرالية في إنكلترا وفرنسا وبلجيكا.

الملكية المطلقة كما تجسّدت في لويس الرابع عشر وفريدريك الثاني وكاترين الثانية وإمبراطور النمسا تختلف جذريًا عن نظام الاستبداد الشرقي. في الملكية المطلقة الملك يصنع القانون ولا يتقيد بالقانون. هنا يجب أن نضيف نقطة واحدة هي أن هناك قانونًا واحدًا لا يصنعه الملك ويقيد الملك هو قانون الخلافة على العرش الذي يسري في الابن البكر ثم ابنه البكر... وهكذا.

إذا تخيلنا أن الديمقراطية هي الجماهير نكون مخطئين. هذا جنوح بالديمقراطية نحو الديماغوجيا واستعمال الديماغوجيا لإقامة حكم الجمهور، وهو حكم ممتاز من أجل الطغيان، ومن أجل بروز شخص أو فئة تجسّد الجماهير وتحكم باسمها المجتمع السياسي كله. أنا شخصيًا، بسبب طبعي اللينيني ومعرفتي بآراء أنغلز ولينين في شأن الديمقراطية والليبرالية والفارق بينهما، لا أحب الليبرالية. لكن الإنسان يجب أن يعترف بأن الديمقراطية التي تقوم على حذف الليبرالية هي استبداد. ماذا نقصد بالليبرالية؟ إذا كنا نقصد بالليبرالية النظام الرأسمالي باعتباره شكلًا نهائيًا للبشرية فأنا ضد الليبرالية. وإذا كنا نقصد بها الشركات الدولية واستنزاف العالم وبلدان العالم الثالث وسيطرة فكرة الربح وخلق الحاجات الزائفة فأنا ضد الليبرالية أيضًا. لكن، بذريعة

الوقوف ضد الليبرالية، يلغي البعض حقوق الإنسان، وفي هذه الحال أكون ضد الديمقراطية وضد الليبرالية وضد الإنسان.

قرأت مقالة يتكلم الكاتب فيها على تولستوي ودوستوفسكي، ويعقد مقارنة بينهما فيقول: إن تولستوي مثل مبدأ خلية النحل أو التضحية من أجل الجماعة. بينما دوستوفسكي مثل المبدأ الفردي الشخصي. والكاتب ينحاز في النتيجة إلى دوستوفسكي فيقول إن مبدأ التضحية من أجل الجماعة خدمنا ضد نابوليون بوناپرت وفي لحظات المصائب الكبرى، لكنه لن يخدمنا في الأحوال العادية، وخصوصاً في التاريخ والاقتصاد والاجتماع والسياسة.

كان في الاتحاد السوفياتي أمر عميق ضد عبد الناصر. عبد الناصر مثل الاستقلال العربي ومثل العزم لدى العرب على التقدم المستقل، أي على مسؤوليتهم. وهنا أتذكر الكاتب يونوفسكي الذي كتب في عام 1969 كراساً عن عبادة الفرد. نهرو كان قد مات، وسوكرانو كان قد مات أيضاً، أي إن المقصود هو عبد الناصر. ويقول يونوفسكي إن ثمة أحزاباً في الدول الديمقراطية الوطنية تعارض عبادة الفرد وترفض عبادة الفرد وتؤمن بالاشتراكية العلمية أو هي قريبة من الاشتراكية العلمية. من يقرأ جيداً هذا الكلام يدرك أنه يمدح حزب البعث ويطعن في عبد الناصر. بعد ستين، أي بعد وفاة عبد الناصر وبعد الحركة التصحيحية في سورية ومجيء حافظ الأسد إلى قيادة سورية، تكلم يونوفسكي مرة أخرى عن عبادة الفرد، وكان المقصود حافظ الأسد. وقرأت في إحدى المرات مقالة للسفاح الكبير مانغستو هيلامريام، زعيم إثيوبيا الذي أباد جميع الأحزاب الماركسية وقادة النقابات، يتحدث فيها عن ثورة أكتوبر ويشيد بالاتحاد السوفياتي كأنه رجل سوفياتي لينيني بريجنيفي بالتمام والدقة. أن الأوان للخلاص من هذه الأطروحات السوفياتية والكلاموجية.

كتب عبد الرحمن منيف مقالة جيدة في مجلة النهج يقول فيها: إن البيروسترويكا تعني المراجعة وإعادة النظر والتقويم قبل إعادة البناء. وهذا أمر مهم. نحن نعرف أن كلمة مراجعة تعني إعادة النظر. لكن مقالات لينين وغيره علّمتنا أن المراجعة هي مذهب بيرنشتاين، وهو الشيطان الرجيم. وترجمنا كلمة

المراجعة بـ «التحريفية»، وهذه ترجمة مغلوطة، ومشحونة بمعنى سلبي، لأن الانحراف هو انحراف عن الحق. غير أن المراجعة جديرة بأن تكون المبدأ الأول في الفكر المرتبط بالعمل الإنساني. ومقولة المراجعة هي مقولة الضمير ومقولة الاستقلال ومقولة «الأنا». والإنسان الذي لا يراجع نفسه والحزب الذي لا يراجع نفسه والفرد الذي لا يراجع نفسه هو «حمار» أو «حيوان» أو «حجر»، وليس جديرًا بأن نقول عنه إنه إنسان. وهذا الموقف ألغي في تاريخ الحركة الشيوعية، وحين أمل كثيرون بأن يعاد في عام 1956 تبين لنا بعد ذلك أن هذا المبدأ هزم. وتراكمت الأخطاء والخسائر في أخطر فترة من تاريخ البشرية كلها، ووصلنا أخيرًا إلى البيريسترويكا التي جاءت مراجعة انهيارية؛ فعصر البيريسترويكا هو أيضًا عصر انهيار؛ عصر إعلان الفشل. الشيوعيون يقومون بما يشبه المراجعة أحيانًا لكن كي يتهموا الخصم. وهذا الموقف يكشف أن المعدوم هو الوعي، أو ما يسميه «هيغل» لحظة الذاتية المطلقة، وهو الشرط والبدائية الدائمة للموضوعية المطلقة، بمعنى حذف الواقع كي لا يبقى إلا ضميري، فأعود وأدرس الواقع وأدرس التجربة كلها.

عاشت الشيوعية السوفياتية على فكرة مضمونها أن المصالح الأنانية للأفراد يجب أن تستأصل بلا شفقة خلافاً للعقل الأوروبي البرجوازي الذي كان يرى أن المصالح الأنانية لا تُستأصل، والبشر يلاحقون مصالحهم الفردية الأنانية طبيعيًا. المهم أن يكون الإنسان وهو يلاحق مصلحته الأنانية، قد خدم مصلحة الجماعة ومصلحة المجموع ومصلحة المجتمع. ويبدو لي أن الجذر الروحي في الفكر القومي هو الدافع إلى تطبيق السماء على الأرض، وتحويل الأرض إلى جنة وهذا مستحيل. إذا اتبعنا الماركسية الصحيحة، أو إذا أخذنا التيار الثقافي والفكري الكبير في القرون الوسطى، من باسكال إلى كارل ماركس، نرى أن العقل كله قائم على أن الدنيا لا تتحول إلى سماء والأرض غير قابلة لأن تتحول إلى جنة. الأرض قابلة للتحسن، والمطلوب من الإنسان ألا يتحول إلى ملاك بل أن يتحسن وأن يُحسن العالم. أكثر ثورة في التاريخ ما هي إلا درجة على سلم التاريخ.

يثور غالب هلسا في مجلة **النهج** على عبارة تقول إن الملكية هي الطبيعة الأساسية للإنسان. وهذا ما تقوله البيريسترويكا، وبهذا الموقف الجديد ينتهي مفهوم إنسان المجتمع الاشتراكي صاحب مشروع تغيير العالم. وأريد أن أقول هنا إن غالب هلسا لا يعرف معنى الملكية. أول تعريف للملكية عند ماركس هي علاقة الإنسان بشروط عمله. وهذا الذي يسميه غالب هلسا الملكية الاشتراكية في الاتحاد السوفياتي هو في الحقيقة أسوأ علاقة للإنسان بشروط عمله. نعم، الملكية ترتبط بالإنسان، الملكية ليست شيئاً حيوانياً، ولا يوجد أي نص في الماركسية يعادي الملكية. توجد نصوص تتكلم على ملكية خاصة وملكية عامة وملكية اشتراكية. في الاتحاد السوفياتي ألغيت الملكية. وفي البيريسترويكا رُدد الاعتبار إلى رب العمل (الباترون) وهو سيد ذاته وسيد عمله وسيد حانوته. إذا لم يكن الإنسان سيّداً فهو عبد. المجتمع الاشتراكي هو أن يكون جميع مواطنيه أسياداً. وهذه النقطة يجب أن تكون في صميم الاشتراكية وإلا لن تكون اشتراكية، بل انتكاس إلى البربرية والحيوانية. الشر جزء من العالم، وكثيراً ما تساءلت الفلسفة الأوروبية والأدب الأوروبي عن معنى الشر. وحتى في اللاهوت كان هناك من يسأل: يا رب، لماذا وُجد الشر؟ أنت عادل رحيم وكلي القدرة، لماذا تترك الإنسان يرتكب الشر وأنت تستطيع أن تمنعه، ثم تريد أن تعاقبه عقاباً أبدياً في جهنم؟ لماذا وقع زلزال لشبونة؟ لتعاقب البشر؟ هل الناس في لشبونة عاهرون؟ لكن الزلزال قتل الفقراء قبل الأغنياء! والزلزال قتل الأطفال الأبرياء مثلما قتل الكبار المذنبين. ما الغاية إذاً وما الحكمة؟ أستطيع القول إن محصلة المدارس الفكرية واللاهوتية الأوروبية هي التالية: إن الله خلق عالماً، خلق جنة وناراً، والعالم متسربل بالنقص وبالشر. الشر جزء من العالم. والآن ما هي المواقف الممكنة من الشر في صلب العالم؟ يمكن أن أكون شيعياً أو أن أكون منتمياً إلى العقل العربي في القرن العشرين، وأن أقول إن أعظم شيء هو استئصال الشر. العقل البرجوازي الأوروبي بدءاً من العصور الوسطى وصولاً إلى عصر فولتير وإلى ما بعد فولتير، إلى ريكاردو وكارل ماركس وقف ضد مقولة استئصال الشر. مقولة استئصال الشر مقولة روبسبيرية، أي مقولة إرهابية. العقل الأوروبي هو مع

فكرة إرجاع الشر إلى الوراء، أي تقليص دائرة الشر وإنماء دائرة الخير جيلاً بعد جيل في عملية تدرجية صعودية. ويجدر بنا أن نختار الخيار الأوروبي، ونعمل من أجل مستقبل أفضل، ولا نعمل من أجل الجنة على الأرض. الشيء الغالب في الثقافة العربية الإسلامية والمنظومة الأيديولوجية الخاصة بتلك الثقافة هو الانقسام بين قبول الدنيا ورفضها. والشائع أن العالم شيء منحط. ثم بعد وفاتنا نذهب إلى الجنة. وهناك جهة ثورية تريد أن تستأصل الشر. العقل الذي حكم أوروبا في العصور الحديثة هو عقل تحسيني ينظر إلى التاريخ باعتباره تقدماً وارتقاء متدرجين.

لفتتني مقالة لفیصل دراج في مجلة النهج نفسها عنوانها «الماركسية بين العلم واللاهوت». والواضح أن درّاج يكتب بلسان «ألتوسير» قبل عشرين سنة أو أكثر، وكأن ما يعرفه وما يؤمن به قبل البيرسترويكيا يريد أن يثبت بعد أن انفجرت البيرسترويكيا. يتحدث عن الاغتراب والوعي الديني والإنسان الكامل وجوهر الإنسان وكلها مقولات رجيمة عنده، وأولها الاغتراب أو الانخلاع. ألتوسير أكد القطيعة بين ماركس الناضج وماركس الشاب، واعتبر أن ماركس تخلى عن مقولة الانخلاع. لكن منذ نحو عشرين سنة أكب أشخاص على كتاب رأس المال واكتشفوا أن مصطلح الالسنسو (أي الاغتراب) موجود 13 مرة في كتابات ماركس الناضج. واعترف ألتوسير بخطئه. ثم جاء شخص آخر وقال أنا أحصيت الكلمة 22 مرة. ويبدو أن فیصل درّاج لم يعلم بذلك. وإذا أخذنا الطبعة الثانية من رأس المال (ماسيرو) وقرأنا التصدير لوجدنا أن ألتوسير يدين نفسه ويدين علماؤيته حرفياً. لكن، لا أحد من أنصاره قرأ ذلك.

أما فريدة النقاش من مصر فنفت أن يكون الدين تعرض للاضطهاد في الاتحاد السوفياتي، مع أن 80 في المئة من المساجد و90 في المئة من الكنائس والأديار و100 في المئة من الأديار البوذية أغلقت في العهد السوفياتي، وخصوصاً في عهد ستالين وفي عهد خروشوف. وإحدى حماقات خروشوف أنه استأنف المعركة ضد الدين، وهذه المعركة معركة حمقاء من النواحي

كلها. لكن النقاش تنقل المادة 124 من الدستور السوفياتي السابق التي تنص ما يلي: «كي نؤمن للمواطنين حرية المعتقد الديني يُفصل الدين عن الدولة وتُفصل المدرسة عن الدين، ويُعترف لجميع المواطنين بحرية ممارسة الشعائر الدينية وبحرية الدعاية اللادينية». والتمييز الفاضح هنا هو أن الدستور اعترف لقسم من المواطنين بحرية ممارسة العبادة الدينية في الكنيسة أو في الجامع، واعترف لقسم آخر بحرية الدعاية اللادينية، أي حرية الدعوة ضد الدين. لو كان ثمة مساواة كان يجب أن يتضمن النص حرية الدعاية للدين وحرية الدعاية ضد الدين. لكن في تلك الحال يكون مبدأ المساواة قد حُرق في صلب الدستور. حتى حرية ممارسة الشعائر الدينية ضربت بطرائق مختلفة في الاتحاد السوفياتي؛ فعندما تكون الكنيسة مزدحمة بأكثر من 500 إنسان وهي لا تتسع إلا لـ 150 إنساناً فهذا يعني إعاقة وتمييزاً ضد المؤمنين. هناك أمر مهم لم تفهمه فريدة النقاش، فهي حين تقول إن المؤمنين مسلمين ومسيحيين تمتعوا دائماً بالحقوق كلها في ظل الاشتراكية فهذا كلام كذب. ثم تنهي مقالها كما يلي: «ولا بد في هذا الصدد أن أوضح حقيقة أن آلاف وملايين الماركسيين في مصر والعالم لا تشغلهم القضايا الفلسفية من بعيد أو من قريب»، وما جذبهم إلى الماركسية هو جانبها الاقتصادي - الاجتماعي. وهذا الكلام غلط بغلط، لأن منذ لينين وحتى يومنا هذا تقبل الأحزاب الشيوعية في صفوفها المؤمنين والملحدين معاً. وثمة رجال دين بارزون في أوروبا وأميركا اللاتينية والعالم العربي اختاروا النضال في صفوف هذه الأحزاب ولم تواجههم أي عقبات.

10 - روجيه غارودي

• ما مكانة روجيه غارودي في ميدان الفكر العالمي؟

- روجيه غارودي من أهم رجال الفكر في القرن العشرين، ومن أكثر مفكري الحزب الشيوعي الفرنسي وأكثرهم تأليفاً ونشراً، وهو معروف جداً في العالم العربي. إنه من الجيل الذي انضم إلى الحزب الشيوعي في عام 1936، وبدأ يصيب بعض الشهرة منذ عام 1945. بصفته مفكراً مر بمراحل عدة:

المرحلة الأولى هي مرحلة ما قبل الدوغمائية (1945 - 1949). وفي هذه المرحلة ألّف رواية أوتيه وألقى في الجزائر محاضرة بالفرنسية عن الحضارة العربية والحضارة الإسلامية، نُشرت في مجلة الطريق في عام 1947. ثم كتب كتاباً عنوانه الكنيسة والشيوعية والمسيحيون، وآخر بعنوان المسألة الصينية.

المرحلة الثانية هي المرحلة الدوغمائية، كتب فيها المنابع الفرنسية للاشتراكية العلمية. وفي هذه المرحلة الدوغمائية أو الستالينية كانت له مشاركة في معركة العلم البروليتاري ضد العلم البرجوازي. وأهم كتاب كتبه في المرحلة الدوغمائية هو النظرية المادية في المعرفة، وهذا الكتاب نال عليه شهادة الدكتوراه من السوربون، وهو كتاب نستطيع أن نعتبره الكتاب النموذجي لفكر الستالينية الفرنسية، وظل يُدرّس في جمهورية اليمن الشعبية الديمقراطية مع كتاب جورج بوليتزر مبادئ الفلسفة الماركسية، وهما أشهر كتابين بين شرّاح فلسفة ستالين. بعد ذلك انتقل غارودي إلى المرحلة الثالثة

المناهضة للدوغمائية وأعلن تخليه عن كتب المرحلة الدوغمائية. وفي هذه المرحلة أصدر سلسلة من الكتب منها: ماركسية القرن العشرين والبدليل وفكر هيغل وفي سبيل نموذج فرنسي للاشتراكية وكارل ماركس (الذي ترجمه جورج طرابيشي وصدر عن دار الآداب). وكتاب من اللعنة إلى الحوار وكتاب الله مات. في هذه الآونة أصبح غارودي فيلسوف الحزب الشيوعي الفرنسي مع فيلسوف آخر هو لوي ألتوسير الذي يمثل الاتجاه المعاكس. فإذا أردنا تسمية غارودي بأنه من كتّاب الماركسية الإنسانية نستطيع أن نسمي ألتوسير بأنه كاتب الإنسانية الوجودية الذي يرفع لواء البنيوية ولواء المعرفة العلمية، والذي يعلن مناهضة التاريخانية والإنسانوية. وغارودي أصبح المشرف رسميًا على ترجمة أعمال لينين الكاملة الصادرة من موسكو وباريس بالفرنسية. لكن، في نهاية هذه المرحلة راح يؤكد أنه مسيحي. وبعد حوادث تشيكوسلوفاكيا انفصل عن الحزب الشيوعي، ثم كتب نداء إلى الأحياء، وأشهر إسلامه، وكان صديقًا لأحمد بن بلة، وألف كتاب وعود الإسلام، وكتاب حوار الحضارات.

لدي بعض الملاحظات العامة على غارودي، فهو وجه «نداء إلى الأحياء» وشخص فيه انحدار الجنس البشري، وأنذر البشرية بأنها إذا أرادت أن تستمر في انحرافها عندئذ ستكون النهاية آتية. هنا يخطئ غارودي في الأرقام، ويبالغ في بعض الميادين، لكن موقفه صحيح تمامًا، خصوصًا إذا قارناه بالموقف السوفياتي. الاتحاد السوفياتي كان بعيدًا عن هذا الموضوع ويتجاهله تمامًا لأنه ينطلق من أن الإنسان يتقدم ويصعد، والثورة الاشتراكية تنتصر، والشيوعية ستعم العالم. أما الحركة الشيوعية العالمية بقيادة الاتحاد السوفياتي والشيوعية الأخرى بقيادة ماو تسي تونغ، فقد قالت في مجال الحرب النووية تفاهات لا مثيل لها، وارتكبت حماقات رهيبة في حقل البيئة. ثم إن لدي ملاحظات عامة على كتابات غارودي، فهو، كما يبدو لي، مال إلى الحلولية. وهذا واضح في كتابه كارل ماركس وما هي الأخلاق الماركسية؟ وفي كتابه فكر هيغل أيضًا، كأنه يعتبر أن كارل ماركس ابتعد عن هيغل وتبّنى فيورباخ. والحقيقة إن فيورباخ

لم يكن له حضور في كتاب رأس المال، والنتيجة أن ماركس وفكر ماركس مطبوع بهيغل وليس بفيورباخ. فيورباخ له مزايا كثيرة وطبع تاريخ الفلسفة، لكن لا نستطيع أن نضع فيورباخ في مستوى هيغل وفي مستوى كانط. هذه الحلولية قادت غارودي إلى نوع من المانوية، فصار الشرق عنده هو الخير والغرب هو الشر، وأصبح يدين ويشجب الغرب كله ويهاجم مسألة المعرفة كلها من أرسطو وأفلاطون وابن رشد حتى كانط وديكارت، ويرفع لواء مذهب الوجود والحياة والرقص والفن، ووقف ضد المعرفة وضد الفلسفة النظرية وضد الخط الأوروبي. في الغرب هناك عشرات الملايين من الناس «مفلوقون» من النمط الغربي، وهناك مفكرون نقدوا الغرب وامتدحوا الشرق. ويبدو لي أن غارودي لم يدرك فكرة المفهوم، ولم يدرك أن سقراط وأفلاطون وأرسطو هم مؤسسو الفلسفة.

غارودي امتدح العرب في عام 1946، وعاد في الثمانينات ليمتدح العرب واستشهد بقول ورد في رواية أناتول فرانس عن هزيمة الحضارة العربية أمام البربرية الفرنجية. الآن علينا أن نقارن المدح. في المرة الأولى، قبل 45 سنة، نال العرب مديح غارودي لأنهم شعب ابن رشد والكندي والعقلانية، ولأنهم أدوا دورًا في نهضة أوروبا، ولأنهم عقلانيون وضد السحر وضد التصوف. أما في المرة الثانية في الثمانينات، فهاجم غارودي ابن رشد لأنه خائن للعرب والمسلمين، ولأنه خرج من حظيرة الإسلام. وهذه المرة امتدح المسلمين عمومًا (عربًا وإيرانيين) والغزالي وابن سينا والتصوف والفنون والرقص... إلخ.

في شأن الحوار مع المسيحيين، قمت بترجمة كتاب من اللعنة إلى الحوار الذي يقول غارودي فيه إن في المسيحية الأولى قطبين: القطب القيامي الثوري (رؤيا يوحنا) الذي ينذر الأغنياء ويدافع عن أنبياء التوراة، والقطب القسطنطيني، أي القطب المتصالح مع الدنيا ومع العائلة ومع العمل ومع الملكية الخاصة. وغارودي يغضب لأن القطب القيامي هُزم لمصلحة القطب القسطنطيني. إلى

جانب هذا القطب الكبير والمنتصر والحاكم، وُجد دائماً هراطقة وشيخ ثورية تريد العدالة. إنهم يريدون الفردوس على الأرض. وأنا هنا أتساءل: أين التقدم؟ في رأيي إن انتصار القطب القسطنطيني على القطب القيامي كان الشرط الذي لا غنى عنه كي تؤدي المسيحية دورها التقدمي التدريجي في التاريخ. فإذا قرر الدين تحويل الدنيا إلى جنة، وإقامة العدالة، أكان ذلك في زمن المسيح أم في أزمان أوغسطين أم محمد أم علي بن أبي طالب أم أبي ذر الغفاري أم معاوية بن أبي سفيان عندئذ ماذا سيحدث؟ الدين هو الذي سيهزم، والدنيا هي التي ستنتصر عليه. وأريد أن أقول كلمة بسيطة هنا وهي أنني انقلبت على ستالين وعلى الستالينية وعلى التصور الخطي الخماسي للتاريخ بحسب ستالين الذي يقول إن جميع المجتمعات البشرية تمر بالمجتمع المشاع البدائي أولاً ثم بمجتمع الرق، ثم بالمجتمع الإقطاعي، وأخيراً تستقر على البرجوازي، ثم تكون خاتمة المطاف في المجتمع الاشتراكي.

نتنقل إلى علي شريعتي الذي يعتبر التاريخ صراعاً أبدياً بين قابيل وهابيل. يا أخي إذا كان الصراع أبدياً فمعناه عدم وجود التاريخ. فالتاريخ هو نمو الجنس البشري عددياً، وهو نشوء الأوطان على غرار الصين ومصر والعراق وروسيا وفرنسا وكندا والكونغو وغير ذلك من البلدان. هذا هو التاريخ، هو استعمار الإنسان للكرة الأرضية. التاريخ هو أن الكرة الأرضية تفكرت، أي إن الفكر الإنساني غلّفها وصار اسمها «نورسفير». وهذا النقد يطاول أحمد بن بلّة؛ ففي الحوار الطويل مع بن بلّة في جريدة السفير (1981) الذي أداره الصافي سعيد، راح بن بلّة يهاجم النموذج السوفياتي والاشتراكية السوفياتية المباحثية، والاستبداد والإرهاب، ثم قال: يحق للإنسان أن يقيم جنة على الأرض أو على جزء صغير من الأرض. عال. يا أخي أنت هاجمت الاتحاد السوفياتي، وأنت لا تعرف مدى الخراب في الاتحاد السوفياتي الذي نجم عن فكرة إقامة الجنة على الأرض وتحويل الأرض إلى فردوس. فهل تريد أن تكرر في إيران ما حدث في الاتحاد السوفياتي وفي كمبوديا وفي الجزائر باسم الإسلام؟ ثم إن عودة غارودي إلى الفكر المسيحي تشير، بشكل واضح، إلى أن غارودي لم

يدرس الغنوصيات في القرون الميلادية الأولى. وأنا أعتقد أن للثورة الاشتراكية الروسية جذراً وخلفية أكيدة هي المسيحانية أو الخلاصية. واليوم أكثر من أي وقت مضى يحتاج العالم إلى خلاص وإلى إنقاذ. لكن لسوء الحظ ارتكبت البلشفية خطأ مزدوجاً، فهي أولاً لم تعترف بنسبها الخلاصية، وثانياً لم تنبه إلى مطبات الفكر الخلاصية. أنا أفاخر بالنسب الخلاصية للحركة الثورية وأنتقد الخلاصية في الوقت نفسه، وكان يجب إضافة العقل وفكرة التدرج إلى الفكرة الخلاصية. وهذا هو الغائب في فكر غارودي.

غارودي مسلم على طريقته، وهو يؤيد البوذية والمزدائية. إنه يؤيد الأديان الشرقية، لكن الإسلام يبقى باعتباره عقيدة أقرب مليون مرة من المسيحية ومن اليهودية، وربما أقرب من اليهودية مليوني مرة من قرابته من البوذية والهندوكية والمزدائية. والفكرة المشتركة بين هذه الديانات هي أن الله واحد، وهو خالق العالم ويرسل أنبياءه من فوق إلى تحت. غارودي لم يتخلّ عن هذه العقائد، وكان يعلن أنه مع المسيح ومع محمد ومع بوذا ومع كارل ماركس، لكن ليس مع كانط، والأرجح إنه لم يكن مع هيجل.

لم يكن الدافع إلى إسلام غارودي المال. المال كان وراء الطبيب الفرنسي موريس بوكاي الذي لم يقل إنه أشهر إسلامه بل قال أنا طبيب كاثوليكي يمتدح الملك فيصل، وألف كتاباً شهيراً تُرجم إلى العربية في بيروت، كما تُرجم في إندونيسيا وفي يوغسلافيا. كتاب موريس بوكاي عنوانه التوراة والإنجيل والقرآن والعلم. نقرأ ما فيه فنجد أنه كتاب عن العهد القديم. والكتاب كله عبارة عن إيراد الحادثة الفلانية كما وردت في التوراة وكيف وردت في القرآن، وكيف أن العلم الحديث يثبت صحة القرآن. موريس بوكاي يقول أنا كاثوليكي، وأن الأناجيل كتبت بأيد بشرية، فهي مثل كتب السيرة ومصدرها الإلهام. أما القرآن فهو وحي منزل من عند الله وأساسه الوحي وليس الإنسان. بوكاي مؤامرة على الإسلام، إنه يقول إن الله يفعل وأنتم لا تستطيعون أن تفعلوا شيئاً. فكرة التعالي كلها يمكن اختصارها لدى بوكاي بأن

القرآن كتاب الله، وعلوم البيولوجيا والجيولوجيا والفكر والتاريخ حلّت ألغاز القرآن وبرهنت صحته.

أنا أعتقد أن إلغاء فكرة المعجزة إلغاء لفكرة الله. فكرة الله بلا فكرة الإعجاز والألغاز ومن دون فكرة السر تبطل أن تكون فكرة الله. فكرة الإعجاز واللغز والسر هي عصب هائل يفسر التقدم في أوروبا والسعي العلمي الدائم والأبدي. أقرأ في كتاب مدخل إلى المسيحية عن نقاش بين اثنين في مسألة بدء البشرية، وهل نشأت من بويضة واحدة أم من بيوض كثيرة. التوراة تقول من واحدة. وهناك آدم واحد وحواء واحدة. والبشرية جاءت من آدم وحواء. والتفسير الطبيعي أن كون آدم واحدًا يعني في الحقل العلمي أن البشرية نوع واحد وليست خمسة أنواع كما يتصور هتلر، بل نوع واحد له خصائص نفسية واحدة وإمكانات ذهنية واحدة.

11 - الواقعية الاشتراكية والثقافة

• كيف نتحدث عن الواقعية الاشتراكية؟

- إن مفهوم الثقافة يرتبط عند الأوروبيين بفكرة الزراعة وبذر الأرض، هذا هو تاريخ قيام القرى الأولى في بلاد الشام، والثقافة (الكولتير) لها صلة بكلمة «الكُلت»، أي العبادة. وكلمات «ثقافة» و«زراعة» و«عبادة»، كلمات متقاربة، وكلمة «الشعر» في اليونانية تعني الصنع، والصناعة تعني أيضًا الإبداع أي الخلق. والثورة الروسية البلشفية أطلقت ثورة ثقافية تعليمية كبيرة جدًا. ملايين من العمال والفلاحين وأبنائهم التحقوا بالمدارس. وكانت الثقافة حكرًا على طبقة النبلاء وأبناء النبلاء وأبناء الطبقات الميسورة. وحين نجد مفكرين كبارًا من خارج هذا الإطار الطبقي يكون ذلك استثناء. لكن العهد الاشتراكي السوفييتي أحدث انقلابًا جذريًا حين عمم الثقافة. ولاحظنا، خلال عهد ستالين وبعده، أن العلم الروسي قد انتكس. ففي القرن التاسع عشر أنجبت روسيا عددًا من كبار العلماء والرواد في ميادين العلم المختلفة، رواد فاتحون ليس هناك من يزيهم في العالم الغربي. يوجد مكافئون لهم، لكن لا يوجد من يتفوق عليهم أمثال لوباتشيفسكي، وهو أول منشئ لهندسة غير أوقليدية، وبوبوف في اللاسلكي، وهو الذي رفع السوفييات لواءه ضد ماركوني وضد الغرب. ومنشيكوف في الميكروبيولوجيا. ومنديليف الذي يعرفه أي طالب ثانوي، وهو واضع جدول تصنيف العناصر. وبافلوف الفاتح الكبير في علم المنعكسات (Reflects)، وهو علم يرتبط بداروين وديكارت. وفكرة المنعكس الشرطي فكرة ديكارتية عقلانية، أما الدخول في صلب الدماغ فليس من بافلوف، بل إن ميدانه

هو علاقة الإنسان بالعالم الخارجي بواسطة الحواس. وكذلك تيميريازيف مكتشف التمثيل الكلوروفيلي، وإيفانوفسكي، وهو أحد رواد علم الفيروسات. لكن، في العهد الستاليني وما بعده ما عدنا نجد روادًا فاتحين، والعلم السوفياتي صار غائبًا عن لائحة جائزة نوبل، وهذا يعني أن العلم الروسي في العهد السوفياتي انتكست مرتبته في العالم.

أما في ميدان الأدب، فنحن نعرف أن العهد الستاليني كان يفاخر بأن الاتحاد السوفياتي هو أكبر ناشر للأدب الكلاسيكي والآداب العالمية: وللأدباء أمثال بلزاك وغوته وغيرهما. لكن، حين جرى فضح ستالين والستالينية في عام 1956 قرأنا وفهمنا أن عددًا من الأدباء السوفيات قُتلوا في زمن ستالين، وقتل شرفهم أيضًا، لم يُقتلوا فحسب، بل اتُّهموا بالخيانة والعمالة وغير ذلك. أذكر أن مقالة نُشرت في عام 1957 أوردت أسماء سبعة، أولهم ميخائيل غولتسوف الذي كان يكتب في مجلة الكومنتيرين في عام 1937 ثم فجأة اختفى. وقيل إنه كان مندوب ستالين إلى إسبانيا، وكان يعود من إسبانيا ليقدم تقريره إلى ستالين مباشرة عن الحرب الأهلية وعن أجهزة الاستخبارات السوفياتية في إسبانيا الجمهورية. ثم جاء وقت رجع فيه غولتسوف إلى موسكو وأعدم على الفور. ويقول بعض الخبراء إنه أكبر مطلع على ملابسات ما كان يجري في إسبانيا، ولهذا أعدم. كما قتل ستالين وييريا كثيرًا من الكتاب والشعراء والفنانين.

اليوم هناك مسألة يجب إدراكها وهي أننا عندما نتحدث عن الكنيسة سلبًا يُقال دائمًا إن الهرطوقي أكثر خطرًا من الغريب، أي إن الذي يعيش خارج الملة يمكن أن نتساهل معه. لكن الذي يعيش معك ويخرج عن «جادة الصواب» فهو خطر جدًا لأنه ينافسك على اللافتة وعلى الراية الخاصة بك. في المسرح السوفياتي كان هناك ستانسلافسكي، وكان هناك مايرهولدو والشاعر مندليستام، وهؤلاء الأشخاص مؤثرون وبعضهم يهود. أنا أذكر إسحق بايبل اليهودي صاحب كتاب الفرسان الحمر عن الحرب الأهلية الذي كان متداولًا في أوساط آسيا الوسطى وفي أوروبا الشيوعية والغربية في آخر أيام ستالين، علمًا أنه أعدم في زمن ستالين.

الآن ننتقل إلى مصيبة «الواقعية الاشتراكية». هذه مصيبة كبيرة. لتكن هناك مدرسة اسمها «الواقعية الاشتراكية». يجب أن تكون هناك مدارس مختلفة في الأدب والفن. لكن إذا لم تكن هناك إلا مدرسة واحدة هي «الواقعية الاشتراكية» فهذا يعني أن لا وجود للثقافة، وأن الكتاب يعيدون الطلاس نفسها. لكن ما هي وجوه المصيبة في الواقعية الاشتراكية السوفياتية؟

أولاً: أنها جعلت مدرسة وحيدة تلغي ما عداها من المدارس الأدبية. ثانياً: إذا كانت الواقعية الاشتراكية في الفن مجرد تصوير فوتوغرافي، فيجب أن ندرك أنه فوتوغرافي، ولا يعني تصويرًا صادقًا. إذا كتبت كتابًا عن العمال والمثقفين وصورت فيه هؤلاء العمال والمثقفين وهم يتكلمون على الاشتراكية بحماسة، ويرفعون لواء الاشتراكية باستمرار ويناضلون ضد الإمبريالية، فأنت واقعي اشتراكي. أما إذا كتبت رواية عن العمال، ووصفت حياتهم البائسة في المدينة والمصائب التي تقع عليهم من مرض أو فقر فأنت عدو الواقعية الاشتراكية. إذا أردت أن تكون صادقًا وتنقل بأمانة واقع العمال السوفيات يجب أن تتكلم على الفقر والبؤس والمرض، وعن البيروقراطية وأصحاب الامتيازات في المصنع، فإذا كشفت هذه الأمور كلها فأنت غير واقعي. في فن الرسم ألغيت المدارس وبقيت الواقعية الاشتراكية الفوتوغرافية وحدها. وانتشرت لوحات تمثل ستالين يزرع الحنطة. إنه رجل حكيم، كأنه عامل أو فلاح، لكنه مثقف ومفكر وهادئ ورصين، وهو ينظر إلى الحقل الزراعي المنبسط حوله، ويفكر بالوطن والبشرية وبالمستقبل. وثمة لوحة أخرى على شرفة الكرملين مع المارشال فورشيلوف يتزهران، ومدينة موسكو خلفهم، والساعة تكاد تبلغ منتصف الليل.

الاتحاد السوفياتي رفض الفن السورالي. لكن، في إحدى المقالات ظهرت صورة كرسي عليها 14 مسمارًا، وكان تعليق الكاتب الروسي: أنظر جيدًا إلى هذه الكرسي كي لا تجلس عليه. ونستطيع أن نقول إن الشعب السوفياتي أجلس على خمسة آلاف مسمار. والواقعية الحقيقية تتضمن السورالية والتجريبية والتكعيبية والتعبيرية والانطباعية، وبهذا المعنى، فإن الواقعية لا يمكن أن تكون فوتوغرافية.

هناك إذا إبادة للفن، وقلما أعطانا الفن السوفياتي فنًا جديدًا. وأود أن أقول إن الثقافة غير الحضارة وغير المدنية. الحضارة والمدنية أمر منظور أمامك، أقول: أنظر هذا هو القصر البلدي، أنظر هذا هو الجامع أو هذه هي الكنيسة. لكن الثقافة تحمل معها مبدأً روحيًا أعلى، الثقافة ليست أمرًا جامدًا.

إحدى النقاط الخطرة في الأيديولوجيا الستالينية أو في التصور الستاليني للعالم هي أن الآداب الأوروبية الغربية هي آداب عصر الانحطاط. فالإمبريالية هي عصر انحطاط. ولا بد من رفض أدب أندريه جيد وأندريه مارلو ومارسيل بروسست وفرانسوا مورياك وألدوس هكسلي وتحقيره وإهانته. كان هناك اعتقاد أن عصر الرأسمالية الاحتكارية والإمبريالية هو عصر انحدار وانحطاط وتفسخ، إذا لا يوجد أي تقدم، ولا يوجد أي شيء إيجابي، فالتفسخ يستمر والخراب يعم إلى أن تأتي الثورة البروليتارية. أنا شخصيًا لو سألتني في عام 1955 رأيي لأكدت هذا الكلام الذي هو على أقل تعديل كلام تبسيطي جدًا. ولو سألتني منذ 35 عامًا لكنت حقّرت أدب أندريه جيد وأندريه مارلو وغيرهما من دون أن أكون قد قرأت هذا الأدب، أو قرأت القليل منه ولم أفهمه. ولكنك وجدت أي رواية سوفياتية، ومن حسن الحظ أن معظم الروايات السوفياتية لم تأتينا وهي بالمئات والألوف وتعد من الأدب الساقط والتافه. بعد المؤتمر العشرين قررت أن أطلع جدّيًا على أندريه جيد وأندريه مارلو ... وآخرين، فوجدت أدبًا ثمينًا جدًا جدًا. أما الأمر الوحيد الذي كان جيدًا في العهد الستاليني في الاتحاد السوفياتي فهو الموسيقى الكلاسيكية.

العلم السوفياتي والأدب السوفياتي والفن السوفياتي والثقافة والإبداع في الاتحاد السوفياتي كابدوا المر بفضل العهد الستاليني وبفضل حقبة خروشوف وبريجنيف. ومن سقطات خروشوف تعصّبه للعالم ليسنكو وبقي حتى اللحظة الأخيرة يومن بنظرية ليسنكو. ليسنكو عامل دجال ومتهم بأنه رجل استخبارات. قرأنا مقالة جميلة لأندريه جوبيه، صهر خروشوف، روى فيها أن في عائلة خروشوف ثلاثة أو أربعة باحثين في علم الوراثة وفي علم البيولوجيا وعلم البيولوجيا الزراعية، وتبهوه أكثر من مرة إلى أن ليسنكو لا علاقة له بالعلم. وفي

إحدى المرات قال خروشوف: ماذا أريد من ذبابة الخل؟ أريد الحنطة. وواضح أن المسألة التي كانت تشغله هي المسألة الزراعية، أي خبز الناس، وهو لم يدرك أن لا حل سحريًا للزراعة بل إنها تحتاج إلى حل علمي.

العلم أصبح قوة الإنتاج الأولى، والثقافة بما فيها الموسيقى وبما فيها تعليم «السولفيج» ضرورية لأي مجتمع، وهي التربة العامة للمعرفة العلمية والاختراع في شتى الميادين. في اليابان يتعلم التلاميذ في المرحلتين الابتدائية والمتوسطة «السولفيج»، فيقرأون لحنًا لشوبان كما نقرأ نحن جريدة أمامنا، ويغنون لحنًا لموزارت بلا حرج. الموسيقى الكلاسيكية ليست إبداعًا يابانيًا لا من قريب ولا من بعيد. لكن اليابانيين قبضوا جيدًا على أوقليدس وعلى فيثاغورس وعلى غاليليو، ويبدو أنهم اليوم يقبضون جيدًا على موزارت وعلى بيتهوفن وعلى الموسيقى الكلاسيكية. وإذا كنا نحن العرب نريد أن نستمر في الاعتقاد أن الفن عبارة عن تسلية ولهو، وهو مجرد خيال، وأن أعذب الشعر أكذبه، عندئذٍ لا أمل لنا في النجاة.

12 - الفكر الديني ولاهوت التقدم

• لنفتح ملف «الفكر الديني» كيف تفهم مصطلح «الفكر الديني»؟

- أعتقد أن هذه البداية ضرورية، ولا أدري من كان أول من استعمل مصطلح «الفكر الديني». هل هو صادق جلال العظم في كتابه نقد الفكر الديني أم غيره. وهذا المصطلح شاع أخيرًا، وأمامي عدد من أعداد مجلة الوحدة عن «تجدد الفكر الديني» (صدر في عام 1985). وعلى العموم نستطيع أن نذكر عشرة مفكرين ومثقفين عرب إما من أتباع «السوربونية العربية»، وإما من أتباع الماركسية أو الماركسية الألتوسيرية، ومنهم من أنصار الفكر القومي، وجميعهم استعمل هذا المصطلح ويستعمله بمعنى سلبي. كيف؟ يوجد فكر ديني ويوجد فكر علمي، وهم من أنصار الفكر العلمي كما يتصورون. كذلك يوجد فكر ديني ويوجد فكر عقلاني، وهم مع العقلانية ضد الفكر الديني، وهذا يفرض عليّ أن أقف عند مفهوم الفكر الديني. أنا استعملت مصطلح «الفكر القومي» عند ساطع الحصري منذ ربع قرن. ثم بعد خمس سنوات استعملت مصطلح «الفكر المقاوم»، أي أيديولوجية الحركة الفدائية. لكن مصطلح «الفكر الديني» جعلني أتردد حياله. ولا بد لي من أن أبدي تحفظي من هذا المصطلح. وكثيرون من الناس يؤمنون بأن مصيبتنا هي سيطرة الفكر الديني علينا. أنا لا أقول إن هذا الاعتقاد مغلو، يمكن أن يكون الفكر الديني مسيطرًا علينا، لكن بشرط أن نوضح ماذا نقصد بـ «الفكر الديني». وأقول أيضًا إن مشكلتنا ليست في سيطرة الفكر الديني، بل في عدم وجود فكر ديني حقيقي. هكذا أقارب المسألة. وأريد أن أقدم مبررًا إضافيًا لموقفي على النحو

التالي: إذا قلت أمام شخص مثل أرنست بلوخ عبارة «الفكر الديني» فإن هذه العبارة لا تثير لديه أي حساسية معاكسة للفكر الديني. أما السائد عندنا فهو العكس. وهنا أتساءل: هل التيارات الإسلامية السياسية الحالية تمنح الفكر الديني مدلولاً إيجابياً أم أنها تستغني عن هذه العبارة؟ إن أصحاب تلك التيارات يتهربون منها لأنهم لا يريدون فكراً دينياً، ولا يستعملون هذا المصطلح، بل يستخدمون أحاديث أو أجزاء من سيرة المسلمين الأوائل كي يوظفوها في جموحاتهم في هذا العصر، أو ليبرروا موقفاً ما. وأريد أن أقول إن الفكر الديني هو من أهم ظواهر تاريخ أوروبا والثقافة الأوروبية في مختلف العصور من إسبانيا إلى روسيا مروراً بفرنسا وألمانيا. وبما أننا نقول «الفكر الديني» ونجعل كلمة الفكر هي الاسم الموصوف فأستطيع أن أحدد أكثر وأقول إن روسيا الأرثوذكسية لم تدخل إلى هذا المجال إلا متأخرة، أي في القرن التاسع عشر. الفكر الديني بوصفه فكراً يؤدي إلى الفلسفة، بينما التيارات الإسلامية الحالية، في معظمها، لا تؤمن كثيراً بقضية الفكر. ففي مجلة الوحدة التي كان «تجدد الفكر الديني» محور عددها الصادر في تشرين الأول/أكتوبر 1985 نُشر حوار بين القذافي وهشام بوقمرة، وأنداك منع العدد في سورية. لكنني عندما ذهبت إلى المغرب في ما بعد حصلت على العدد وقرأت الحوار. في سورية تساءلنا: لماذا مُنع هذا العدد؟ هل هاجم القذافي الشيعة؟ هل هاجم المسيحيين؟ وتبين لي أن القذافي يقول إن العصور الدينية انتهت. والمفارقة أن من يصل إلى مطار طرابلس الغرب يجد شعارات دينية إسلامية مثل «القرآن شريعتنا والإسلام ديننا». فما معنى الكلام على أن العصور الدينية انتهت؟! وللتذكير فإن مذهب أوغست كونت أو «قانون الحالات الثلاث» يقول إن الحالة الأولى في تاريخ الذهن البشري هي الحالة اللاهوتية، ثم انتقل الذهن البشري إلى الحالة الميتافيزيقية، ثم إلى الحالة الوضعانية الإيجابية. ومن دون أي ذكر لأوغست كونت وللتيار الذي دشنه نجد هاشم صالح في مجلة الوحدة (1990) يدافع عن الفلسفة، لكن أي فلسفة يدافع عنها هاشم صالح؟ إنها الفلسفة المعادية للاهوت وللميتافيزيقا. لقد تبين في الغرب أن الفلسفة المعادية للاهوت والميتافيزيقا ليست فلسفة

بل هي إلغاء للفلسفة. والعرب ضائعون بين الموقفين: فلسفة دينية تلجم الفكر، ووضعانية علمانية تلجم بدورها الفكر وتلغي الفلسفة باسم الفلسفة.

المسألة الدينية خُنت وهُمشت وحلت محلها المسألة الطائفية، حيث كل طائفة تريد أن تثبت أنها الحق وتنعزل وتنطوي وتهتم بتنظيم جماعتها من طريق الفقه، وتمتنع عن تطوير المبادئ الراسخة والثابتة. لكنني أرى أن المبادئ الراسخة يجب أن تتحول إلى مسائل (Questions). فإذا لم تكن المبادئ مسائل فقد كشفت عن كونها مبادئ. نريد أن نتعارك دائماً مع المبادئ، والمبادئ مسائل وهي مسائل تتطلب أجوبة وحلولاً جيلاً بعد جيل مع معاودات دائمة. إن إحدى نقاط القوة في تاريخ الفكر الأوروبي أنهم «مَسألوا» المبادئ، أي حولوها إلى مسائل بشكل دائم. الله عندهم مبدأ، إذاً هو مسألة ومسألة دائمة. وعن هذه المسألة ثمة أجوبة كثيرة. وأحد هذه الأجوبة قد يكون الإلحاد. والإلحاد واحد من أجوبة كثيرة، وكان جواب قلة من الفلاسفة الأوروبيين: لا إله. ونحن العرب أقارب أوروبا الجغرافيين والدينيين والفلسفيين؛ أقرب أمم الأرض إلى أوروبا. نحن العرب لم نفهم أوروبا ولم نفهم تاريخ أوروبا، واعتقد أن الأكثر جهلاً بتاريخ أوروبا هم «السوربونيون»، أي الذين تخرجوا في جامعات فرنسا وتعلموا جزءاً من مذاهب القرن العشرين، ونتفأ من تاريخ أوروبا وفلسفتها وانساقوا في علمانية ما، قد تكون علمانية علموية أو علمانية إسلامية، مع اعتزاز ضمني أو صريح بأن الإسلام دين علماني ولدى البعض دين علمي. ما معنى دين علماني؟ ثم ما معنى دين علمي؟ وأود، في هذا السياق، أن أعرض تاريخ أوروبا والفكر الأوروبي على المسلمين وعلى المسيحيين العرب وعلى العلمانيين العرب من مسيحيين ومسلمين ومن شتى الطوائف. ويبدو لي أن من أهم الأمور التي أود عرضها هو المسيحية في أوروبا، تلك القارة الممتدة من جبل طارق إلى جبال الأوراس وإلى فلاديفوستوك وإلى شمال السويد والولايات المتحدة الأمريكية ومونريال الفرنسية وكندا الأنغلو ساكسونية وأستراليا ونيوزيلندا، وإلى أميركا اللاتينية. هذه القارة الأوروبية الممتدة في العالم وبين الشعوب لا يمكن أن أفهم هذا التاريخ من دون المسيحية ومن دون فكرة المسيح.

الفلسفة الأوروبية مصدرها أفلاطون ومصدرها الآخر المسيحية. الفلسفة الأوروبية، أي ما بعد اليونانية والرومانية، ليست فلسفة الإسكندرية، وليست الفلسفة الهيلينية التي دشّنها أوغسطين القرطاجي البربري بقوله: «أؤمن كي أفهم». الإيمان شرط للفهم. بهذا المعنى الإيمان ليس اليقين. الإيمان شرط ومنطلق من أجل البحث، والبحث محفوف دائماً بفكرة الشك التي أقامت فكرة الإيمان. إن عصر أوغسطين وسلسلة فلاسفة القرون الوسطى الأوروبية وصولاً إلى القرن الثالث عشر في فرنسا وإيطاليا وألمانيا وإنكلترا كان عصرًا فلسفيًا وفنيًا مزدهرًا جدًا، بعكس ما نتصوّر. القرن الثالث عشر هو عصر النهضة. هنا أعرج على ابن رشد. إن ابن رشد أصبح جزءًا من ثقافة بريطانيا وفرنسا وفكرهما. مات ابن رشد في عام 1200 وكانت أفكاره قد انتشرت في الغرب. ويضحكني كتاب عرب حين يقولون إن الغرب شوّه ابن رشد! فخر لهم أن يشوّهوه، فهذا يعني أنهم تعاركوا مع أفكاره، وأدخلوه في دهمهم ودمجوه وهضموه، بينما نفاه العرب.

ديكارت لا يفهم من دون المسيحية والمسيحية اليهودية. الآن هناك كتب ماركسية أدرك مؤلفوها أن ديكارت هو المطهر الكبير، فهو طرد الأرواح من المادة وطرد السحر عندما أقام جوهرين: المادة والروح. وهذا إعلان عن أن المادة والعالم المادي لا يوجد فيهما روح. الروح للإنسان، والنفس للإنسان، وبالتالي العقل المفكر للإنسان. هذه عملية جبارة في تأسيس العلم الحديث. نذكر هنا باسكال، وهو أكبر مؤمن وأكبر جبري ويُعد من أكبر علماء الرياضيات وعلماء الفيزياء. ثم سبينوزا الذي قبض على مسيح المسيحية وقال إن كل تحديد هو نفي. في حين يأتي حسن حنفي ليتكلم على سبينوزا من دون مقولة النفي ومن دون أطروحة أن كل تحديد هو نفي، فكأنه يزور سبينوزا تمامًا. وكذلك لا يمكن أن نفهم كانط في فلسفته الأخلاقية وفي فلسفته النظرية وفي نقده العقل العملي وفي نقده العقل المحض من غير الأساس المسيحي والخلفية الإنجيلية، ولا سيما في أحكامه عن الأخلاق والفكر الواجب. وفي كتاب غارودي فكر هيغل أن هيغل أخذ على كانط أنه خفض المسيحية إلى مجرد فلسفة أخلاقية، ولم يُعنَ بعقيدة التثليث المسيحية. ففي صلب مذهب

هيجل هناك التأكيد والنفي ونفي النفي. ولا بأس من الوقوف عند حرج أنغلز ولينين من العلاقة بين الجدلية الهيجلية والثالث المسيحي. دوهرينغ ثم ميخالوفسكي الروسي كانا يشنّان على الماركسية بالقول إنها جاءت من هيجل ومن الديالكتيك الهيجلي الذي هو الثلاثية الهيجلية، وأن هيجل صوفي. أما ردة فعل الماركسيين فراحت تردد أن لا علاقة لهم بمثالية هيجل، ولا بصوفية هيجل، وإنهم يخالفون الديالكتيكية الثلاثية. في كتاب فكر هيجل يدرك القارئ الارتباط الوثيق بين هيجل ومارتن لوتر، أو بين هيجل والمسيحية. هيجل ليس محصلة القرن الثامن عشر فحسب، وليس محصلة آدم سميث وجان جاك روسو وكانط وغيرهم، وليس محصلة أفلاطون وتاريخ الفلسفة، بل إن المسيحية هي في صلب مصادره، مثلما إن العقيدة المسيحية هي في صلب الواقع الأوروبي.

إذا نظرنا إلى تاريخ أوروبا من لوتر إلى هيجل لوجدنا أن هناك خطأ تنطلق من لوتر إلى كانط، وهناك خط من لوتر إلى آدم سميث (أنغلز وصف آدم سميث بأنه لوتر الاقتصاد السياسي)، وهناك خط من لوتر إلى هيجل مباشرة. وفي كتاب فرنسي عنوانه تاريخ الفلاسفة من أفلاطون وأرسطو إلى القرن العشرين نجد أن السؤال الأكثر تواترًا في تاريخ الفلسفة الأوروبية هو الله: وجود الله ومعنى الله ودور الله... إلخ. الفلسفة خصّبت العلوم، ونستطيع أن نذكر أسماء مجموعة من العلماء تكوّنوا في الثقافة اللاهوتية أمثال دالتون الذي بدأ تكوينه الجامعي في اللاهوت، وهو من أهم العلوم التي تلقاها، وهناك الراهب مندل الذي أسس علم الوراثة. إذا أخذنا في الاعتبار أن معظم الأمم الأوروبية لم يكن لها وجود قبل ألفي سنة، نستطيع أن نقول إن المسيحية كان لها شأن مهم في تأسيس هذه الأمم من إسبانيا إلى روسيا. الرهبانيات في القرون الوسطى هي التي أقامت ربع مدن أوروبا. في الوقت الحاضر هناك لاهوت أوروبي مهم، ومدارس في اللاهوت المسيحي، مثل مدرسة «لاهوت التقدم» وهي غير مدرسة «لاهوت التحرير». في الوقت الحاضر يريد لاهوت التحرير أن يصحح نفسه بالتشديد على فكرة التقدم. لاهوت التحرير لا يلغي فكرة التقدم، أي الارتقاء والتدرّج، لكنه يقول إن لاهوت التقدم مهم لأوروبا، بينما أميركا اللاتينية يلائمها لاهوت التحرير لأنه الطريق للخلاص

من الإمبريالية الأميركية. هناك آلاف الرهبان قاتلوا في أميركا اللاتينية، وآلاف الأساقفة في أوروبا عملوا في خط التقدم.

إن تصور العرب والمفكرين العرب عن أوروبا وعن الفكر المعاصر في أوروبا هو تصور جزئي جدًا، فلا يرى المسائل الإنسانية، ويغيب المسائل الأساسية. وأريد هنا أن أشرح هذا الأمر: إذا انتخبنا أشخاصًا أوروبيين من تيارات مختلفة، روجيه غارودي مثلًا، وإيف لاكوست صاحب كتاب ابن خلدون وآري كوريبا صاحب كتاب تاريخ الفلسفة الإسلامية، ومكسيم رودنسون وجاك بيرك الخبير في قضايا العرب، وألبير تويتزر مؤلف كتاب يوهان سياستيان باخ ومؤلف كتاب عن كبار مفكري الهند، وحامل لواء بيتهوفن والهند ولواء السلام واللاعنف وهو روائي كبير فرنسي، نرى بين هؤلاء تشخيصًا مشتركًا للمسائل الكبيرة المطروحة أمام الإنسانية. لكن هذه المسألة غائبة عن المفكرين العرب ولا يستطيع المفكر العربي أن يقول لك إن الهند خيار ممكن. ألبير تويتزر في كتابه عن كبار مفكري الهند، يقول إن أمام الإنسان ثلاثة خيارات ممكنة تجاه العالم: أن يتخذ من العالم الدنيوي موقف الرفض، أو موقف القبول، أو موقف النفي الإيجابي للعالم، أي قبول العالم والعزم على إصلاحه وتحسينه. البوذية وكثير من فلسفات الشرق وأديان الشرق تبتأ من العالم، فالعالم لديها هو الكون، والشر موجود في جوهر العالم، وعلى الإنسان أن يكون متسامحًا وأن يخفض فكرة الإرادة. هذه الفكرة تحمل الشر والألم معًا، وبالتالي تصبح فكرة الجماعة منفية، فالجماعة هي الأفراد، وعلى أي فرد أن يكون طيبًا وخلوقًا ومتسامحًا. بينما الموقف المسيحي الذي يشبه البوذية في بعض الجوانب هو عكس البوذية في جوانب أخرى لأنه ينقد فكرة استخلاف آدم، أي فكرة تمييز الإنسان؛ هذه الفكرة التي ظهرت في كتابات ماركس عن الهند حين يطعن على الهنود بقوله: يجعلون الإنسان يسجد أمام البقرة وأمام هنومان القرد، في حين أن الإنسان هو سيد الخليقة وملك الكائنات. وفي موقع آخر يبرز ماركس الهند الإنسانية في مقابل الطبعانية، فهو يتكلم على بعض الأديان في الهند بقوله إن الهند تعيش في أشكال متجمدة: طبقات الهند والطوائف المغلقة والسرمدية الهندية وهي أشكال أنجبها التاريخ واعتبرها بنت

الطبيعة وليست بنت التاريخ. ما الفرق بين مجتمع الإنسان ومجتمع النحل أو مجتمع النمل أو مجتمع الغزلان؟ مجتمع الإنسان، خلافًا لمجتمعات بعض أنواع الحيوان، هو ابن التاريخ وليس ابن الطبيعة. الإنسان ينتقل في التاريخ من الإنسان الافتراضي إلى الإنسان الاجتماعي، وهنا نستطيع القول إن الماركسية الستالينية ألغت الجانب المتشائم في النظر إلى الإنسان، وأقامت تفاؤلاً ساذجاً وأحمق. ثم إن الخلاصية المسيحية التي نجدها في الحضارات الأخرى وفي الأديان الأخرى، موجودة في الإسلام وفي الصين. والخلاصية المسيحية هي الأساس للثورات الشعبية، فكثير من ثورات القرون الوسطى خلاصية صريحة وخلاصية دينية بالمعنى البسيط. الثورة البروتستانتية في أساسها خلاصية، وكذلك الثورة الفرنسية والثورة البلشفية والثورة الشيوعية.

أود أن أذكر هنا أن ياسين الحافظ أكد وجوب تمييز الدين من الأيديولوجيا الدينية، أي إن العقيدة الدينية تتحول بين أيدي البشر، فيؤولونها ويفرّعونها. الدين أصبح في الدنيا أي في الحياة. وتألّفت منه منظومة ثقافية أيديولوجية، ومن الممكن أن يصبح هناك تباعد بين المنظومة والعقيدة.

المنظومة الثقافية الأيديولوجية الإسلامية تكوّنت عبر العصور قرناً وراء قرن، حتى وصلت إلى عصور الانحطاط العثمانية ثم إلى عصر النهضة وعصر الثورة الناصرية والقومية والآمال الكبرى، ثم الارتداد والانتكاس مع نمو العنف ونمو الكذب وتراجع الأخلاق في الربع الأخير من القرن العشرين. والمنظومة الأيديولوجية الإسلامية تكوّنت على أساس استبعاد عدد من المقولات والأطروحات الإسلامية الواردة في القرآن الذي هو أسس العقيدة الإسلامية وأساسها. ما هي المقولات المستبعدة والأطروحات المهمشة؟ تلفتني، قبل أي أمر آخر، مقولة النفس. لا توجد عقيدة إسلامية من دون فكرة النفس، وفكرة النفس مربوطة بالله، وهناك رابطة متبادلة بين الله والإنسان، والنفس خلقها الله وليس الأب والأم. والنفس هي الأنا، نقول الشيء نفسه أو الشيء ذاته. والله هو نفسي. الروح والنفس أخوان. الله هو النفس التي لي. الله هو نفسي، هو أنا. هنا يدخل كانط والفديس أو غسطين وفيخته. ونستطيع إدخال سقراط في

هذه الدائرة. هذه النفس فردية لا جماعية ولا وراثية. وهذه النفس هي موطن الحرية والمسؤولية، وموطن الإيمان والكفر. عندما يقول عمر بن الخطاب «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهُم أمهاتهم أحرارًا» تصبح الحرية هبة إلهية مع الولادة. حادثة عمر بن الخطاب تقول إن الحرية لم يأت بها المسلمون إلى الأقباط، ولا تأتي بها الدولة، ولا الأب. الحرية حق أعلى. هذه النفس قيل عنها في القرآن إنها أمارة بالسوء، وفي السيرة النبوية بعد فتح مكة أعلن محمد انتهاء الجهاد الأصغر والشروع في الجهاد الأكبر. ولما سئل عن الجهاد الأكبر أجاب إنه الجهاد ضد النفس بعد أن صرنا الغالبين. إذاً كل جهاد ضد الغير هو جهاد أصغر، أما الجهاد الأكبر فهو الجهاد ضد الذات، الذات الفردية، وهي الذات الجماعية في الوقت نفسه. وفي هذا الميدان ما زالت التاريخانية التعااقبية مسيطرة على العقل العربي وهي مغلوطة تمامًا، فأصحابها يرون أن التاريخ هو تقدم وتعاقب ولا يرون أن التاريخ معاودة أيضًا، ولا يرون فيه ألحانًا أو مواويل تتكرر مرة ومرتين وثلاثة وأربعة، ولا يرون التاريخ تموجات أو نوعًا من سيمفونية، بل يرونه خطأ مستقيمًا وتعاقيًا. لم يستطيعوا أن يجردوا فكرة الخط. الخط ليس جسمًا. والتاريخ تنوعات وتلوينات، هكذا قال كارل ماركس حرفيًا. العلم يعترف بالعشوائية ويضع قوانين العشوائية، أي يكتشف قانون المصادفة. هذا القانون يعود، وحين يعود فإنه يعود عند مستوى أعلى. النفس فردية لا جماعية ولا وراثية. لكن الآية القرآنية تقول: ﴿وَأمرهم شورى بينهم﴾. المنظومة الثقافية الأيديولوجية الإسلامية غلبت فكرة الجماعة وهاجس الفرقة: إياكم والفرقة. والفرقة تعني الفتنة التي هي أشد من القتل. وهذه الذاكرة لم تتحول إلى وعي نظري، بل بقيت عند حدود ذاكرة الفتنة الكبرى في الإسلام، أي مقتل عثمان بن عفان. لكنها، من جهة ما، ثورة جماهير قضوا على الخليفة المنحرف عن جادة الصواب أو عن المساواة أو عن العدالة. دخل الناس على عثمان وقتلوه وهو يقرأ المصحف، فاخترع الأمويون قميص عثمان. وثمة حوادث أخرى جعلت الجماعة كأنها صخرة، وكل فرد فيها كأنه ذرة في الصحراء. الصخرة تبقى هي هي، وفكرة الصخرة عظيمة جدًا نراها في الديانات كلها، وهي نفسها فكرة البنيان المرصوص. الصخرة في المسيحية تعني بطرس.

المسيح قال لبطرس: أنت الصخرة وعلى هذه الصخرة سأبني بيعتي، وإن أبواب الجحيم لن تقوى عليها. فكرة الصخرة هي فكرة الوحدة. لكن المجتمع البشري لا يمكن أن يكون مثل الصخرة، لأن الأفراد كائنات منفردة ومتخلف بعضها عن بعض.

المبدأ الأول في الاجتماع البشري هو الاختلاف. والمبدأ الثاني هو اختلاف الاختلاف. الأشياء كلها مختلفة، لكن ليست الأشياء كلها مختلفة بشكل واحد، لأنني لو قلت إن الأشياء كلها مختلفة بشكل واحد وعلى نحو واحد كأنني أقول إن الأشياء غير مختلفة، ونعود إلى هوة العدم. وفي علم الاجتماع البرجوازي ثمة ما يُسمى الزُمرة. البشر يشكلون زُمرًا اجتماعية، وكل إنسان ينسب إلى زُمر مختلفة، وبقدر ما تتنوع الزُمر يتمثل الفرد الإنساني الفرد مع الإنسان الكلي أو مع الجنس البشري. ولعل من الرائع امتزاج الأعراق والألوان في بعض دول أميركا اللاتينية بين أبيض أحمر وأسود، وكذلك كثرة الديانات في اليابان (نحو 300 دين ومذهب).

هناك نقطة تتعلق بالتاريخية وبالتقدمية. العقيدة الدينية الإسلامية تعترف، كما هو معروف، بأن هناك جنة ونارًا وعقابًا وثوابًا، والنفس الخالدة تعني هذا بالتحديد، أي بالوجود بعد الحياة الدنيا. السؤال الآن: ماذا يقول لي ديني؟ هل يقول لي إن العالم هو هذه الدنيا، وهذه الدنيا غير قابلة للتحسين؟ هل يقول لي إن العصر الراشدي هو العصر الأمثل وواجب الأجيال التالية أن تُعيد إنتاج عصر الراشدين؟ هل يقول لي إن من واجب البشر أن يتقدموا وإن في إمكان البشر أن يتقدموا؟ سيطر في تاريخ العرب حس الانحدار الذي غلب على تاريخ العرب: فكرة القانون تراجع، فكرة الأرض تراجع، الأرض الزراعية تقلصت، لكن مصادرة الملكية نمت بشكل واسع حتى صارت قانونًا. النمو السكاني تراجع وانحدر، في سورية أو في مصر أو في العراق أو في تونس. لم تستأنف هذه البلدان النمو إلا في أوائل القرن التاسع عشر في عهد محمد علي باشا فصاعدًا، إلى أن وصلنا إلى تفجر مخيف في ربع القرن المنصرم. برهان غليون وآخرون أنكروا وجود عصر الانحطاط. غريب! فلو رسمنا خطًا بيانيًا عن تعداد السكان

خلال 2000 أو 3000 سنة من تاريخ بلادنا، أو خلال الألف سنة الأخيرة لوجدنا نموًا ثم انحدارًا. والأكد أن الألف سنة الأخيرة كانت فترة ركود ثم فترة انحدار. والذين ينكرون الانحدار والانحطاط يقصدون نفي النهضة التي جاءت بعد الانحدار، أو التي جاءت ردًا على الانحدار والانحطاط. عندما نقرأ برهان غليون نلاحظ أنه يريد أن يرجعنا مئتي سنة إلى الوراء، وهو مؤمن بأن الأحوال كانت جيدة قبل مئتي سنة. والصحيح أن الأحوال كانت سيئة جدًا في تلك الحقبة. كانت أحوالنا أقرب إلى قبر. وصل تاريخنا إلى الدرك الأسفل، وليت برهان غليون وحسن حنفي وياسين عريبي قرأوا تاريخ المجاعات في مصر كما جاءت في خطط المقرزي وفي خطط الشام، لمحمد كرد علي. أما الهروب فهو يصدر عن أناس غير مسؤولين وعن أناس تجار سياسة وتجار جماهير.

ماذا تقول لي عقيدتي الدينية في شأن حقي وحق الأجيال في التقدم أو عدم التقدم؟ هذا في أوروبا برزت فكرة التقدم مع نقد التقدم. كلمة دنيا بالعربية مضللة. لأن الدنيا تحمل معنى الدونية. الدنيا شيء واطيء، بينما يستعمل الأوروبيون كلمة العالم، أي إن العالم يستحق أن يُعاش ويستحق أن يُطوّر نحو الأفضل.

هناك من يتصوّر بأن القرآن صحيح، لكن تطبيقه لم يكن صحيحًا، على غرار القول إن النظرية الماركسية صحيحة وتطبيقها خاطئ القرآن ليس نظرية. ولو قرأناه من الألف إلى الياء عشر مرات لا يقدم لنا نظرية، وليست وظيفته أن يقدم لنا نظرية. لا يمكن خطاب ديني إلهي سماوي أن يقدم نظرية. ما معنى نظرية؟ النظرية هي منظومة أفكار. أما بنية القرآن فهي سورة وراء سورة، إذا كان المطلوب مقارنة كتب الوحي بكتب العلوم والآداب والفلسفة فالأقرب إلى الخطاب الديني هو القصة والأدب لا النظرية العلمية. وظيفة اللاهوت هي اللاهوت، ووظيفة اللاهوت العقلي هو الاشتغال على الكتاب المقدس وعلى الوحي وعلى الإنسان والتاريخ والسياسة كي يكون نظرية. المسلمون باثروا اللاهوت العقلي، لكنهم هم الذين دفنوه بعد فترة. اللاهوت ليس الفقه، إنه أمر آخر. وفي الإسلام السُّني حل الفقه محل اللاهوت، ولا يكفي أن أقول إن

الفقه ألغى الفلسفة أو انتصر على الفلسفة، بل يجب أن أقول إن الفقه توسع وأخذ محل اللاهوت. كثيرون من الناس يرون الفقه هو اللاهوت وهذا خطأ. اللاهوت موجود باعتباره بداية مهمة عند واصل بن عطاء وعند المعتزلة. اللاهوت هو علم الكلام في الإسلام.

هل طبق الفيتناميون والروس الماركسية، وبالتحديد ماركسية ماركس وأنغلز ولينين؟ أم كانوا يطبقون شيئاً آخر؟ أظن أنهم طبقوا ماركسية بديلة أو ماركسية نقيضة وإن كانت تنطق باسم الماركسية. هناك من اعتبر أن ماركس ولينين هما الحقيقة المطلقة. هذا غلط. والحقيقة فوق ماركس مثلما هي فوق سقراط.

كلامي كله يؤكد حرية الإنسان وفردية الإنسان وحق الإنسان، وإن الناس هم الذين يصنعون مجتمعهم، ثم إن كلامي هذا يعيد الاعتبار للتاريخية التقدمية الارتقائية مع فكرة الزمان غير الدوراني. قد يقول قائل إن أعظم ما في تاريخ البشرية هو عصر الخلفاء الراشدين. لماذا؟ تقولون إن عثمان بن عفان قُتل بالسكاكين، وندرس أن ثلاثة خلفاء ماتوا اغتيالاً، وتقولون إن عصر الخلفاء الراشدين شهد الفتنة الكبرى، وهو فتنة متواصلة. إذا أردتم أن نكرر عصر الخلفاء الراشدين لكن من دون الاختلاف فهذا يعني تكرار الفتنة والتمزق والانقسام والعنف، وهذا ما لا نطلبه! يجب على المسلم أن يميز أن محمداً هو النبي والصحابه والخلفاء الراشدين لهم بعض القدسية، وهذا التقديس طبيعي جداً، لكن لا يمكن أن نخرجهم من البشرية ومن الخطأ، ثم نرفض أن يُقال إن بني هاشم وبني سفيان هم مثل عائلة الروبرتين والكورنجنين في باريس في القرن العاشر ميلادي. هؤلاء عائلات وعشائر في مجتمع بدوي. هنا تبرز مسألة عصمة الأنبياء. وناقشت هذا الموضوع أكثر من مرة مع الشيخ سعيد حوا في مدينة الحسكة في عام 1968 وسألته: هل صحيح أن سليمان الحكيم كان عنده ألف امرأة. فقال: لا، النبي معصوم وسليمان نبي، وهذا غير صحيح. وطلبت الآيات القرآنية التي تدل على أن النبي معصوم، فلم أجد. هذه المسألة اختراع قديم جداً من المنظومة الأيديولوجية الإسلامية وليس له سند قرآني،

بل يوجد في القرآن خلاف ذلك. محمد أخطأ، وآية ﴿عبس وتولى﴾ برهان ذلك. ومعظم المسلمين يعتقدون أن آدم نبي، وهو أول البشر. لكن آدم ارتكب أكبر خطيئة حين خالف أمراً من الله مباشرة. الله قال له: لا تمتد يدك إلى هذه الشجرة، لكنه مد يده. والتاريخ كله بدأ بهذه الخطيئة، ولولا هذه الخطيئة لم يكن هناك تاريخ بشري، وكنا بقينا في الفردوس. آدم عصى ربه. التاريخ مثل مأساة فكرة قوية وشاعرية، نحن نريد أن ننظر إلى التاريخ بوجهيه: مأساة وتقدم، وأن نمسك بالاثنين معاً كما فعلت الماركسية وكما فعل الفكر الأوروبي.

هنا أود أن أضيف أمراً آخر وهو أن بلادنا لم تعرف الفكر الديني. والفلسفة المسيحية هي بنت الغرب وليست بنت الشرق، لكن اللاهوت المسيحي، معظمه جاء من الشرق، ومن بيزنطة وقرطاجة بالتحديد. أما الفلسفة المسيحية، بما فيها الفلسفة الحديثة، فهي بنت أوروبا الغربية والعالم الكاثوليكي والبروتستانت، وروسيا دخلت على الخط في مرحلة متأخرة جداً. ولدى الإخوان المسلمين مقولات في هذا الأمر، فهم فرحون لأن الفلسفة ليست ابنة العرب وإنما ابنة اليونان وأوروبا الغربية. نعم الفلسفة ليست بنت العرب ومساهمة العرب في الفلسفة قليلة جداً، حتى الكندي وابن رشد لم يساهما في الفلسفة كما ساهمت أثينا مثلاً. النظري جاء من اليونان وأوروبا، أما العرب فلهم أمجاد في العلم والتقنيات.

أذكر مقالة لبرهان غليون عدّد فيها التيارات والأشخاص، ونسي أن يذكر صبحي الصالح وحزب الجمهورية الإسلامي لمحمود طه في السودان. الشيخ صبحي الصالح اغتيل قبل مفتي لبنان حسن خالد ببضع سنوات، ومحمود طه شنقه جعفر النميري في السودان. بلغني أن محمود طه كان يؤيد السلام مع إسرائيل، ونحن نعرف أن جميع الحكومات العربية تقريباً تؤيد السلام مع إسرائيل، وحتى جمال عبد الناصر أيد قرار مجلس الأمن 242. قيل لي إن محمود طه يؤمن بأن محمد نبي معصوم في البلاغ فحسب، أما في ما عدا ذلك فهو رجل مثل جميع الرجال. قرأت مرة في مجلة سؤال التي يصدرها محمد حربي في باريس باللغة الفرنسية صفحتين عن محمود طه. محمود طه يقول

إن أي ادعاء بتطبيق الشريعة الإسلامية في عصرنا هو افتراء على الإسلام. وهذا الموقف يقسم الشعب السوداني في الشمال والجنوب، والسودان في غنى عن هذا الأمر كله. وكنا نسمع أن جون قرنق عميل وأنه يريد أن يفصل جنوب السودان عن شماله، لكنني أعتقد أن جون قرنق يريد السودان موحدًا ولا يريد التقسيم، يريد أن يكون له رأي هو وجماعته في شؤون جمهورية السودان الواحدة الديمقراطية. هذا ليس رجلًا انفصاليًا وانقساميًا أبدًا. الوطن العربي كله يعج بالمشكلات مثل مشكلة الجنوب السوداني، وهذه المشكلات إما أن تُحل بالديمقراطية والتفاهم، وإما أن تنفجر الدول العربية كلها.

كثيرون يتحفظون عن عبارة «الثورة الإسلامية» يضعون كلمة «الإسلامية» بين مزدوجين. لماذا نشحن الكلمات إيجابًا وسلبيًا؟ لا توجد كلمة تستحق شحنة إيجابية أو سلبية إلا ضمن سياقها. أنا أصرّ على استعمال عبارة الثورة النازية والثورة الفاشستية، كل واحدة ثورة، لأنها انقلاب جذري شامل قلب السياسة وقلب الثقافة وقلب حياة الناس رأسًا على عقب. الآن، من الذي يتحدث عن ثورة إسلامية؟ أين هي؟ إذا كانت هذه الثورة ترغب في احترام حقوق الإنسان وحرية الضمير التي هي جذر حريات الإنسان وحقوقه كلها، وتريد أن تسند ذلك إلى العقيدة الإسلامية، فأنا أول المؤيدين. هنا تصبح فكرة الثورة في خدمة التقدم والارتقاء. لكن معظم الذين يتحدثون عن الثورة الإسلامية لا يفكرون هكذا، بل يفكرون بثورة تستغني عن التقدم وتعيد عهد الخلفاء الراشدين، أو تعيد الحق المهدور إلى نصابه في إقامة حكم علي بن أبي طالب وأبي ذر الغفاري، أو ثورة تعيد عهد السلطان عبد الحميد، أو عهد سليمان القانوني أو سليم الثاني الفاسق، أو إعادة الأمور إلى عهد التنظيمات العثمانية ما قبل الحركة الدستورية ما يعني العودة إلى عصر الانحطاط.

هنا أود أن أعرض ما يلي: العروبة غير الإسلام. الإسلام دين إلهي والعروبة هوية قومية. وهذا ما كان يقوله صبحي الصالح. أما الكلام على وحدة العروبة والإسلام وترباطهما فهو خلط ومخلوط. والمعرفة تبدأ في فصل المفاهيم. الإسلام دين والعروبة قومية، وهما مفهومان مختلفان.

13 - القرآن والكنيسة والعبودية

• ما رأيك بصفة التفخيم التي تلحق بكلمة «القرآن» فيقال دائماً «القرآن الكريم»؟

- المفروض أن الموصوف فخم بما فيه الكفاية ولا يحتاج إلى التفخيم. وأشعر أن هذا التفخيم أمر مفتعل. إن أي رجل مؤمن بالقرآن لا حاجة له إلى قول «القرآن الكريم». القرآن، بحسب التقليد، نُلحقه فوراً بكلمة الكريم. محمد رأساً تقول: صلى الله عليه وسلم. لماذا فلان وفلان... رضي الله عنهما. ثمّة مقالة كتبها ياسين العريبي يقول فيها إن الشرق يبدع والغرب يركّب. الشرق هو الله، أي إن الله محلول في الشرق. إذا كان الشرق يبدع فهذا عمل الله. لكن هل يتصور أحد أن التركيب ليس إبداعاً؟ لا يوجد إبداع بشري إلا لأنه تركيب. هناك مواد وعناصر نعزلها ونفصلها ثم نركبها كي ننشئ شيئاً جديداً، ولما قرأت ياسين العريبي الليبي وحسن حنفي المصري في ندوة «العقلانية العربية واقع وآفاق» فكّرت في مقولة أجنبية اسمها «إيلاروباسيون» التي ترجمها الشيوعيون «إنضاج»، وهناك من ترجمها «ترصين». والكلمة تعني شغلاً ومزیداً من الشغل. نحن لا يوجد عندنا هذا الاعتقاد، فقد اشتغلنا «الشغلة» مرة واحدة وانتهينا!

من الواجب إعداد لائحة بالأضرار التي أوقعتها الأديان بالبشر. ويوجد كثير من الكتب الماركسية والليبرالية ومن شتى الاتجاهات فيها معلومات وافية عن تحالف الدين مع الرجعية، وعن الاستبداد الديني بالناس، وعن تحالف الدين مع الجهل، واضطهاد المؤسسة الدينية حرية الفكر وحرية

الضمير وحقوق الإنسان. إن أخطر ما في تاريخ الأديان باعتبارها مؤسسة وقادة وجمهور هو اضطهاد حرية الضمير وحرية المعتقد. من حق الدين أن ينذر الناس بجهنّم وبعقاب إلهي بالنار الأبدية، لكن لا يجوز أن نعطي للمؤسسات الدينية أو لرجال الدين حق إرسال الناس إلى النار في الحياة، وأن يختصروا حياة الإنسان بالانتقال من نار الدنيا إلى نار جهنّم، أو أن يجعلوا نار الدنيا إشفاقًا عليه وتطهيرًا له من ذنوبه وانحرافه كي يتخلص من النار الأبدية.

في عام 1866 صدر في روما كتاب عنوانه السيلابوس، أي مختصر أخطاء هذا الزمان، وهو مصاغ بلغة «ملعون مَن يفعل كيت وكيت»، أي استمطار اللعنات على أشخاص معينين. فالكنيسة ما عادت قادرة على شق فلان أو حرق فلان أو سجن فلان، لكنها قادرة على إسماع صوتها. «ملعون من يؤيد حرية الضمير، ملعون من يقول إن الإنسان حر في اختيار عقيدته...». ومبرر هذا الموقف أن الكنيسة منحت نفسها المسؤولية عن خلاص البشر، أي إنها مسؤولة عن الحقيقة ضد الضلال، وعن الحق ضد الباطل، وعن الصواب ضد الخطأ، وهي مسؤولة عن نفوس البشر ومستقبلهم في العالم الآخر، وتريد إنقاذهم، وأن يكون كل واحد من البشر موجودًا في سفينة نوح التي هي الكنيسة، كي لا يأخذه الطوفان. هذا الموقف بدأ يتزعزع لأن علم تفسير النصوص الإيمانية تطور إلى علم نقد النصوص الدينية، حتى في داخل الكنيسة نفسها، ولأن الحركات العمالية المسيحية وحركات الشبيبة المسيحية صار لها شأن في التطور الذي وقع تحت ضغط العصر العمالي والديمقراطي. وفي ستينيات القرن العشرين تحدث المجمع الفاتيكاني عن أن الحرية قيمة مثل قيمة الحقيقة، بل إن الحرية أهم لأنها منوطة بالإنسان، ومن طبائع الإنسان أن يخطئ وأن يصيب، وبالتالي له الحق في الإلحاد على مسؤوليته. وتطورت فكرة الخلاص نفسها، فصارت غير موقوفة على رجال الكنيسة.

أما الموقف المعادي للدين، أكان تقدميًا أم برجوازيًا أم ماركسيًا أم ثوريًا، فهو مستمد من الصراعات التي قامت بين هذه التيارات والتيارات الدينية. لكنه مستمد من شيء آخر أيضًا، شيء مهم جدًا، وهو نظرتهم المعظمة إلى الإنسان

التي تمنحه مكانة أعلى من حقيقته. مثلاً يؤمن كثيرون من الناس بأن الإنسان خيّر وطيب ولا يوجد فيه شر، والظلم الإنساني نابع من السلاطين والفقهاء. ويظن الماركسيون أن الإنسان قادر على كل شيء، والبشرية بقيادة البروليتاريا قادرة على أن تقلب الطبيعة وأن تحقق الفردوس. ولدينا من يؤمن بالمقولة التالية: لولا معاوية بن أبي سفيان لكانت العدالة مُحقت في جزيرة العرب منذ 1400 سنة. هذه الطريقة في التفكير تجعل الكنيسة محافظة ورجعية وقاهرة، وفي هذه الحال يمكن أن نرى الدور التقدمي للكنيسة. والحقيقة أن الكنيسة ساهمت في بناء فرنسا وفي بناء القرية وفي بناء دور العبادة، وكان لها شأن في التشريع وفي الشغل، وفي إنشاء القرى... إلخ. وهذه قاعدة تصح على فرنسا وعلى روسيا وألمانيا وبولونيا. والكنيسة كانت في طليعة خلق هذا العالم الجديد الذي هو أوروبا.

هناك قول للمفتي اللبناني حسن خالد هو: «العبودية لله». وكلمة عبودية هنا جميلة جداً، وهي أساس حرية الإنسان، وأنا أؤيد هذا القول مع إيضاح محدد هو إذا كانت العبودية لله أساس حرية الإنسان، فهذا يعني أن التاريخ يسير نحو الحرية كما يقول هيجل، وهذا يعني أيضاً أن التاريخ له مسيرة صاعدة ارتقائية من العبودية إلى الحرية. ونظام العبودية الاجتماعية حين نشأ كان خطوة ثورية جبارة قياساً على نظام أكل لحوم البشر ونظام الافتراس. والتاريخ اللاحق كان تاريخ الارتقاء من العبودية إلى شكل أرقى وصولاً إلى العمل المأجور الذي هو العبودية الأجيّة. وكارل ماركس يعتبر أن النظام الرأسمالي هو آخر أشكال العبودية وأرقاها، وهو المدخل للمجتمع المنشود الذي سينفي العبودية. وبهذا المعنى نكون أدخلنا البعد التاريخي، التدرجي والارتقائي، في مسألتنا العبودية والحرية وعلاقتها بالله وبالإنسان والعالم. وهناك نقطة رئيسة نؤكد هنا عن الحلول التي يجب أن ندينها ونحذر منها دائماً، وهي الموقف الذي يقيم تعادلاً بين العالم والطبيعة مُلغياً الإنسان ومتجاهلاً أن العالم المدني هو من خلق الإنسان ومن صنع الإنسان. إن فكرة الله الخالق تفترض فوراً فكرة تميز الإنسان. وتميز الإنسان ليس له أي معنى من دون الكلام على أن الإنسان هو خالق العالم المدني. لماذا الإنسان خليفة الله؟ لأن الإنسان خالق،

فهو يحول الطبيعة ويؤنسن الطبيعة ويقيم عالمًا من الزراعة والصناعة وعالمًا من الأوطان والدول والحضارة. واليوم يمكن أن نقول إن الإنسان مسؤول عن مجموع الخليقة في شقيها الطبيعي والمدني، وهو قادر على أن يدمر عالمه الطبيعي وعالمه المدني، وقادر على أن يدمر الأرض وغلافها الجوي وإبادة مئات الألوف من الأنواع الحيوانية البرية... إلخ.

الأسس الروحية لحقوق الإنسان هي نفس الإنسان الخالدة. هذه النفس فردية، لا جماعية ولا وراثية، ولا يوجد أحد يقول: ابني هو مخلوقي. كلنا نقول: «ولدي»... أي أنا والده ولست خالقه. الله هو الذي خلقه. اللغة الشعبية تمنع المنظومة الثقافية الأيديولوجية الدينية من أن تشطح إلى حد تصبح خطرة جدًا على حياتنا. من هنا أقول يجب تصحيح المقلوب، أي إزاحة المنظومة الأيديولوجية الإسلامية الشرقية العربية، وبناء منظومة بديلة ثقافية أيديولوجية. إذًا فكرة النفس التي هي موطن الحرية، أي هي حاملة الحق. وحرية الإنسان ليست هبة من الدولة أو من السلطان، وليست هبة من جماعة أو مجتمع أو حزب. الإنسان يولد ومعه الحرية. هذا هو مستوى الحق. أما الأسس النظرية لحقوق الإنسان فهي فكرة الاختلاف أو التباين أو التمايز، وفكرة الفرد وفكرة الأشياء المفردة والكائنات المفردة. وحين أنظر حولي لا أرى الطاولة بشكل عام ولا الجبل بشكل عام، بل أرى طاولة معينة وجبلًا مفردًا. وعندما أنظر إلى الشارع لا أرى شعبًا وأمة أو طبقة وحزبًا، بل أرى بشرًا أفرادًا، ولا أرى مجتمعًا، وحتى أصل إلى المجتمع أحتاج إلى عمل فكري شاق وطويل. وجميع الذين اعتبروا المجتمع بديهة مخطئون. المجتمع ليس الأصل وليس بديهة. والشعب ليس بديهة. البديهي هو الأفراد. لمحمد أحمد خلف الله مقالة نشرها في مجلة الوحدة في عام 1985، ناقش فيها جماعة الخميني والإسلاميين الأميين الثوريين باسم الإسلام القومي العربي، وأكد أن كلمة «الناس» في القرآن تعني غير العرب، ويستشهد على ذلك بأربع أو خمس آيات وردت فيها كلمة الناس. قرأت هذه الآيات ولم أقتنع باستنتاجات خلف الله. لكن ذلك حفّزني على التفكير بكلمة «الناس». ولا أتصور أن القرآن أقام قسمة بين العرب وغير العرب، فتارة يخاطب العرب أو أهل مكة وأهل البيت وأهل العرب وأقارب

العرب في بادية الشام أو في سورية والعراق أو مصر، ثم يتكلم على «الناس» الذين هم غير العرب.

عندما قرأت للمرة العاشرة كلام ستالين نقلًا عن ماركس، وكيف يركب نظرياته على ظهر ماركس، فكرت مجددًا في مقولة الناس. ماذا يقول كارل ماركس في ذلك؟ يقول التالي: «ليس وعي الناس هو الذي يحدد وجودهم. بل إن وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم». في هذه الأطروحة التي هي أساس التصور المادي للتاريخ والتي ينقلها ستالين، وردت كلمة الناس مرة في صيغة تدل على الناس، ومرة في صيغة هم. ستالين ماذا فعل؟ في نظريته ألغى مفهوم الناس، وأقام نظرية عن العلاقة بين الوجود الاجتماعي والوعي الاجتماعي. هنا تصبح ذات التاريخ هي المجتمع الذي يعني إلغاء الأفراد، بحيث يبقى المجتمع أو الجماعة. وستالين يستعمل مقولة صراع الطبقات ومقولة التناقض كي يلغي الاختلاف، أي إنه يستعمل الطبقات ليلغي الفئات والزمير. ويسير ستالين في هذا الاتجاه إلى النهاية، ليصل إلى دور الوعي وتلقائية التاريخ، ويقول: «عندما قام بعض أعضاء المشاعية البدائية بابتكارات وتحسينات على أدوات الإنتاج، فهم لم يفكروا بتأثراً في النتيجة الكبرى، ولم يخطر في بالهم أن هذه التحسينات ستؤدي من خلال تراكمها إلى سقوط المشاعية البدائية وقيام مجتمع العبودية، بل كانوا يفكرون بمصلحتهم المباشرة وبمصلحتهم الفردية وغايتهم تسيير العمل وتحقيق مكاسب مباشرة وفردية وجزئية». نلاحظ هنا أن ستالين بدأ كلامه بالقول: حين قام بعض أعضاء مجتمع المشاعية. وبعض أعضاء يعني بعض الأفراد. إذاً في هذا المجتمع البدائي الذي يتكلم عليه ستالين اختلاف، وهو مؤلف من أفراد، والأفراد مختلفون، والدليل أن بعضاً منهم بدأ تحسينات ثم في ما بعد تحسنت أدوات الإنتاج. هنا اعترف ستالين باختلاف بسيط. ولو كنا مثل بعضنا لن نخرج قط من المجتمع البدائي. والاختلاف هنا ليس بين طبقة وطبقة، بل هو بين أفراد وأفراد. وبحسب علم ماندل وداروين في تطور الأنواع وعلم الوراثة، ليس هناك اصطفاء إلا لما هو مختلف. ولو لم يكن هناك اختلاف في النبات والحيوان لما كان الاصطفاء، أي إن فكرة الاصطفاء تفترض فكرة الاختلاف.

روى لي علي مختار في عام 1982 أن خروشوف قبل سقوطه بشهور، حين كان مجتمعاً إلى عبد الناصر على شاطئ البحر الأحمر، راح يقول لعبد الناصر: إياك والتحويل الكولوخوزي، إياك وضرب الغولاغ. تروتسكي وستالين مجنونان، والمصيب هو بوخارين. ونعرف أن بوخارين كان بين عامي 1918 و1921 يمثل اليسار البولشفي. وفي عامي 1925 - 1926 صار يمثل اليمين، أي ممثل التيار الواقعي، هذا التيار الذي كان يمكن أن يجتّب روسيا تسعة أعشار المآسي التي وقعت فيها.

في عام 1945 أقرت الأمم المتحدة «حق الشعوب في تقرير مصيرها». وفي وثيقة القذافي (الوثيقة الخضراء الكبرى في عصر الجماهيرية) هناك دفاع عن حقوق الأقليات. طبعاً هي جزء من حقوق الإنسان، لكن حقوق الإنسان هي أولاً حقوق الإنسان الفرد ضد الدولة وضد المجتمع وضد الأمة وضد الجماعة.

بعد عام 1945، ولا سيما في الستينيات وفي السبعينيات، أي في العصر البريجنفي حدثت ثورة من التواطؤ بين دول العالم الثالث ضد العالم الغربي، وصارت حقوق الإنسان الفرد ملغاة، وساد موقف يقول: إياكم أن تتدخلوا في الشؤون الداخلية لهذه الدولة أو تلك. هنا أود أن أتحدث عن معنى عدم التدخل. إذا اضطهد فلان من الناس في البلد الفلاني في أفريقيا أو في آسيا، فممنوع على فرنسا وألمانيا وكندا وأميركا والسويد مثلاً أن يتدخلوا. هل نريدهم أن يتدخلوا؟ بصفتنا عرباً تقدميين إذا اضطهد عندنا فرد بتهمة المروق أو الخيانة لأنه مخالف للتقاليد وللأعراف أو مخالف للشورة ... ثم في اليوم الثاني يُقتل، وبعد يومين يُقتل آخر بالتهمة نفسها، هنا يمكن أن يُقتل مئة ثم ألف ثم مليون، ثم تُباد زمر وجماعات وأحزاب عن بكرة أبيها. لماذا؟ لأن الذي يبدأ بإبادة فرد من الناس مستعد أن يبيد مليون فرد من الناس بالحجج نفسها. وبلغني أن في باريس جمعية عربية لحقوق الإنسان تدافع عن حقوق الإنسان في الوطن العربي. وكان قد قُتل يهودي في بيروت، فطلب من رئيس الجمعية المذكورة أن يشجب قتل هذا اليهودي، لكنه رفض. واللجنة اسمها

«لجنة حقوق الإنسان في الوطن العربي». طيب، يا أخي ليكن اسم هذه اللجنة «لجنة حقوق الإنسان ما عدا اليهود». أو قل «حقوق العربي في الوطن العربي».

ثمة ملاحظة إضافية عن مفهوم الحق ومفهوم الواجب. الحق غير الواجب. في أي دستور تجد الحقوق والواجبات. وفي «الوثيقة الخضراء الكبرى لحقوق الإنسان في العصر الجماهيري» ورد ما يلي: «العمل حق وواجب على كل إنسان». يا أخي من فضلكم اتركوا الواجب وتمسكوا بالحق. شعبنا واجبات. الواجبات ألغت الحقوق. العمل حق لكل إنسان وليس واجباً. إذا وُجد مَنْ لا يريد العمل ويريد أن يعيش على نفقة أخيه مثلاً أو أصحابه، أو كان يريد تأليف قصائد مدح ويتلقى 500 دولار مثلاً، فهذا شأنه. من حق هذا الشخص ألا يعمل وأن يعيش على نفقة الغير، وهذا الغير من حقه ألا يمنحه أي قرش، أو أن يمنحه ما يريد.

الإيمان حق للإنسان الفرد والكفر كذلك. هذا هو المفهوم الحقوقي. لكن مفهوم الواجب يُلغي فكرة الحق، ويحول الواجب إرغاماً. والإجبار المادي يُسقط الواجب الأخلاقي. إذا كانت العصا فوق رأسي فأنا في هذه الحال أقول بعمل الخير لأن العصا تفرض عليّ أن أعمل الخير. هنا يُلغى الضمير الشخصي. لذلك ما عاد لدينا حق أخلاقي، أو حق حقوقي، وما عاد عندنا واجب أو التزام. بل بات لدينا إجبار إلزامي بالعصا ثم ندعي الطيبة والرحمة. أنا أعتقد أن المجتمع الأميركي والمجتمع الفرنسي أكثر رحمة من مجتمعنا. نحن حتى اليوم لم ندرك ما حدث في عام 1968 في فرنسا حتى قامت حركة أيار/ مايو، وقامت القيامة 15 يوماً ضد ديغول وضد النظام البرجوازي، وحصلت بلبلة، وتكلمنا على الطرف الصهيوني في هذه الثورة. والمؤكد أن الصهيونية أدت دوراً في العنف ضد ديغول. لكننا، مع هذا لم نرَ أمراً مهماً وهو أن أي قتيل لم يسقط في هذه الثورة. البشر يختلفون، وخلافاتهم تكون في كثير من الحالات جذرية وعميقة، لكنهم يتفقون ويجدون تسوية من دون قتلى. أما نحن فنسترخص دم الإنسان وحياة الإنسان باسم الأمة أحياناً، أو باسم الكادحين أحياناً أخرى.

في قضية سلمان رشدي مثلاً وكتابه الآيات الشيطانية، صرح كبير حاخامات إنكلترا أن سلمان رشدي والإمام الخميني كلاهما أساء إلى الله. لفتني هذا التصريح، ولفتني أن الفصل بين حق سلمان رشدي في أن يقول ما يشاء ومضمون ما كتبه، وهذا هو موقفني من دون أن أقرأ كتاب سلمان رشدي، وأنا لا أدفع 5 ليرات لشراء هذا الكتاب، ولا وقت لدي لأقرأ هذا الأدب السوريالي. لكن بلا أدنى ريب ومن غير قراءة كتاب الآيات الشيطانية أشجب مضمون الكتاب كله. وهنا أترك موضوع سلمان رشدي جانباً لأتحدث عن السهروردي قبل ألف سنة. يمكن أن أكون ضد أفكار السهروردي، لكن قبل أي أمر آخر يجب أن أؤيد حق السهروردي في الحياة وفي التفكير وفي نشر أفكاره وعدم جواز قتله وعدم جواز محاكمته، ولا تجوز محاكمة أي كاتب عما يكتب، وليرد عليه من يرغب في الرد. هنا أريد أن أوضح أن الدين والشغل هما اللذان انتشلا الإنسان الأول البدائي من بربريته وهمجيته ومن حيوانيته المفترسة، وهذا الانتشال استغرق آلاف السنين. والدين أدى هذا الدور بالنواهي والمحرمات مثل: لا تقتل! أو «من قتل نفساً فكأنما قتل الناس جميعاً».

منذ عشرين سنة، صدر ألبوم صور في فرنسا عن التعذيب في التاريخ، الإمبراطورية الصينية، المغول، روسيا، الهنود، العرب، القرون الوسطى، فرنسا، ألمانيا، هتلر... إلخ. وهذا جزء مرعب، وموجود في الحضارات البشرية كلها، وأتذكر أن قصب السبق كان لإمبراطورية الصين التي تفنتت جداً جداً في التعذيب. وجميعنا يتذكر التعذيب الصيني بنقطة الماء.

آتي إلى موضوع الجسد. هناك ارتباط بين الحرية والجسد. والخير والشر مربوطان بالنفس، وهذا يعني أن الجسد وحده لا يمكن أن يكون شراً. أنا قادم من باريس وألعاب الشتاء تجري في كندا. أناس قالوا لي إن الشعوب المتحضرة هي شعوب الثلج مثل كندا وأوروبا والولايات المتحدة. فآلعاب الرجال والنساء التي نراها على شاشة التلفزيون أمر مذهل؛ هذا التحكم بالجسد وهذه الحرية للجسد، وهذا العقل المتحكم بالجسد، وقدرات الجسد هذه كلها جزء مهم من التقدم البشري.

كنت أتكلم على مفهوم الصيانة، وتكلمنا على صيانة البيت. والصيانة بالفرنسية تعني الإعانة والإطعام والإنفاق. أما نحن العرب نؤمن بالصون بمعنى أن المرأة جسد يجب أن تصونه لأنه مصدر شر وشبق. الجسد في بلاد غيرنا يسان بالرياضة والمشى السريع، وهذا شيء رائع.

أما عن الأسس اللاهوتية والفلسفية لفكرة التقدم فلي ملاحظة أولى: عملياً فكرة التقدم لم يتطرق إليها الفكر العربي. والفكر السياسي العربي استغنى عن فكرة التقدم وتمسك بفكرة الثورة. في كتاب ستالين المادية الجدلية والمادية التاريخية ترد فكرة التقدم التي هي ترجمة حرفية لكلمة (Progrès). وهذه الكلمة تختلف عن مصطلح (Développement) التي تعني بالعربية النمو والتطور والتقدم. لكن العربية اختارت أن تقول «التطور» فحسب، وتراءى للقارئ العربي أن التطور هو تطور تقديمي وتصاعدي وتطور ارتقائي حتمي. وهذا كله مغلوط. «التقدم» مرادفة لكلمة (Avance)، أي السير إلى الأمام. ونستطيع أن نقول إن كلمة التقدم مشحونة إيجاباً، ويقصد بها التقدم نحو الأحسن. أما كلمة «تطور» العربية فتعني الانتقال من طور إلى طور وليس أكثر. وقد يكون الطور الثاني أسوأ من الطور الأول.

الأسس اللاهوتية لفكرة التقدم هي كما يلي: إن الأساس الرئيس لها هو فكرة الخلق الإلهي التي هي صعود من العدم إلى التكوين، أو صعود من العدم إلى الوجود. وفي سفر التكوين في التوراة نجد أن الله كان مع كل عملية خلق يستحسن ما خلق. وحين خلق آدم من طين، قال: هذا حسن جداً، وهذا يعني أن العالم الأرضي نال الاستحسان ومُنح صفة إيجابية، ثم تأتي سقطة آدم وطرده من الجنة، وهنا بداية المأساة.

إن عقيدة الخلق التوراتية والإسلامية والمسيحية تتنافى والحلولية بتأكيدهما الإنسان ووجود عالم مدني من خلق الإنسان. عندما ألغى العالم المدني يصبح العالم هو نفسه الطبيعة والطبيعة هي العالم. وإذا قلت إن الله هو خالق العالم سأقيم تماثلاً بين الله والعالم وأروج مردداً: سبحان الله، سبحان الله، سبحان الله أمام غروب الشمس وأمام النمل وانضباط النمل، أو أمام خيول تتماوج في

البراري وتشرب من الأنهار والجداول. ومن باب المقارنة أتذكر فيلمًا وثائقيًا إسبانيًا فيه قطع من الغزلان يركض أمام ذئب يلاحقه. وفي أحد المشاهد ينقض الذئب على أحد الغزلان ويفترسه قطعة قطعة. طيب! في هذه الحال هل نقول سبحانه الخالق؟

نعود إلى الإنسان. الفكرة الأدمية هي أن التاريخ مأساة وتقدم معًا. آدم هو رجل المأساة، وهو أيضًا خليفة الله في الأرض ليستعمر الأرض ويعمرها. التاريخ له وجهان: التاريخ المليء بالانتكاسات والركود، والتاريخ باعتباره تقدمًا. لكن هذا التقدم كانت له وجوه قبيحة ومأساوية وفظيعة. وأنا أعتقد أن العلم التاريخي ينسجم مع الموقف التوراتي والقرآني والموقف المسيحي أيضًا. القديس أوغسطين كان أول من طعن في فكرة الزمان النوراني. والتصورات الشرقية للزمان والتاريخ هي تصورات دورانية. أما التصورات اليونانية للتاريخ فليس فيها تقدم وارتقاء وصعود. عندما يكون التصور دورانيًا فحسب، أي بلا تقدم، عندئذ سيكون أقرب إلى التصور الانحداري. والتصور الانحداري يتجسد في التطور الشخصي، أي البيولوجي: تكوين وولادة وشباب وكهولة وشيخوخة ثم موت. والطبيعة من حولنا تقدم لنا أمثلة للدورات هذه.

طبعًا تاريخ الجنس البشري هو غير تاريخ الطبيعة. الخلق المتصل قوة تعاكس الانحدار، ويخالف الدوران، وفكرة الخلق تؤكد مبدأ خارجيًا هو الله الذي هو في النتيجة مبدأ تنظيم ضد الفوضى، ويقف ضد المبدأ الثاني في علم التيروديناميك (الموت الحراري). لكن عندما أتناول الشعوب والأقوام والحضارات والمدن والعواصم أستطيع دائمًا أن أسقط تحت فكرة الانحدار. وأقول إن هذا الشيء كان موجودًا ثم باد، ويمكن أن أبكي على الأطلال. وهذا الشيء الذي أبكي عليه كان قد نشأ وتكوّن، ثم انحدر في ما بعد. ومثال ذلك بابل التي صارت قرية صغيرة، وانقرض البابليون، بعدما كانت بابل في زمن حمورابي إمبراطورية. كذلك موت تدمر، فهو «باراديغم» (Paradigm) كبير من طراز عالمي. إن انحدار تدمر والبكاء الفلسفي على أطلالها نجدهما عند الرحالة الفيلسوف فولني في القرن الثامن عشر. إذا البكاء على الأطلال

ليس مهمة امرىء القيس وحده بل إنها مهمة الفكر ومصائر الإنسان والفلسفة وفلسفة التاريخ أيضًا. «باراديغم» تعني أن بابل قد تكون ألمانيا اليوم. ألمانيا الصناعية والأمطار الحمضية وموت الغابة. يمكن أن تنحدر ألمانيا وتنقرض.

قلت إن التصور اليوناني للتاريخ هو تصور دوراني من دون تقدم. هيراقليط دوراني وانحداري. أفلاطون نستطيع أن نعتد عليه حين نتكلم على الانحدارية، ولأفلاطون عبارة تقول إن المعرفة تذكّر، أي إن التقدم هو الانحدار. فالله خلق الكائنات، والكائنات تتغير وتتسوّه وتخرّب.

وأوغسطين أقام فكرة الزمن الخطي، فقال: يوجد بعد ويوجد قبل. والبعد غير القبل، وغدًا غير البارحة، وبعد مئة سنة غير اليوم وغير ما قبل مئة سنة.

التغير ليس كفرًا، ومن حق البشرية، ومن واجبها أن تسعى إلى التقدم والارتقاء والنمو. أنا قرأت حوار محمد عابد الجابري مع محيي الدين صبحي في مجلة الوحدة (1987) الذي يتحدث فيه عن كتاب إيف لاکوست عن ابن خلدون، وكيف قرر أن يؤلف كتابًا عن ابن خلدون. عنوان كتاب إيف لاکوست هو ابن خلدون: مولد علم التاريخ وإشكالية العالم الثالث. يقول إيف لاکوست إننا تكلمنا على الاستعمار الغربي باعتباره معوّقًا، لكن يجب أن نعرف حالة البلدان التي استعمرت هل كان تاريخها دورانيًا وعجزت عن الخروج من الدورة؟ ابن خلدون شخص هذا الدوران. عندي كتاب سوفياتي عنوانه معجم الأخلاق (مترجم إلى العربية، وصادر عن دار التقدم) في الصفحة التي يرد فيها اسم أوغسطين، هناك كلام تافه ومضحك. وأريد هنا أن أحيي الكاتب اللبناني علي زيعور الذي كتب دراسة جيدة عن أوغسطين. وتكمن أهمية أوغسطين في أنه ضرب الزمن الدوراني وقال بتقدم خلاصي، أي إن الخلاص ليس مجرد نجاة للأفراد، وليس الثورة التي تقلب الدنيا وتطبق السماء على الأرض وتحول الأرض إلى سماء وإلى جنة وفردوس. لا، الخلاص للبشرية كلها، وهو تقدم ارتقائي صاعد ومتدرج عبر المآسي. إن تاريخ أوروبا الغربية في زمن أوغسطين كان ينحدر بسرعة. إيطاليا وفرنسا انهارتا تحت غزو البرابرة الجرمان. وإسبانيا انهارت ودخلت لاحقًا في حظيرة العرب المسلمين. وألمانيا وهولندا

والسويد وبولونيا والمجر وروسيا كانت لا تزال في الزمن البدائي والبربري. بعد أوغسطين انطلقت أوروبا مما يشبه الصفر. ثم ما لبثت أن ظهرت أوروبا المسيحية، وما عادت أوروبا هي أثينا وروما، أو أوروبا المتوسط ذات الارتباط الدائم بسورية ومصر وتونس وليبيا. أوروبا التي نزحت نحو الشمال، سقيم عالمًا جديدًا يضاف على عالم الصين والهند ومصر والعراق؛ عالم شمالي بارد فيه ثلج وغابات ومستنقعات، وهذا العالم راح يتحول إلى أرياف وقرى ومدن، وإلى جامعات وسكان يتزايدون قرنًا بعد قرن. وهكذا ظهرت أوروبا الكاثوليكية وأوروبا الأرثوذكسية.

أود أن أذكر أن النشيد الرئيس للكنيسة اللاتينية البربرية وللشعوب الغريبة البربرية كانت بدايته تقول: الله دائماً أكبر (ديوس سيمبر مايور). ماذا يعني هذا النشيد وعبرة «دائماً»؟ الأوروبيون قالوا: نحن الآن في القرن التاسع ميلادي، وقد حققنا نصراً كبيراً حين جففنا هذا المستنقع الصغير وبنينا عشرين بيتاً، وصار عندنا بعض الزرع ولدينا ضيعة. وهذا مشروع كبير أنجزناه، لكن الله دائماً أكبر. إذا ثمة عمل ينتظرنا في المستقبل لنقوم به غداً، التاريخ لم ينته. هنا يحضرني الأب تيار دوشاردان، وهو اليسوعي المخالف الذي تبين أن له أتباعاً في المجمع الفاتيكاني الثاني، وكان ينادي بتوحيد فكرة الله المسيحية مع فكرة الله الماركسية، أي إله التقدم، ويسميه «الله الذي فوق والله الذي في الأمام». التاريخ يرتبط بالإنسان ومقولة التقدم ترتبط بالإنسان، ولا أستطيع التكلم على التقدم من دون التكلم على الإنسان. ويوجد أساس للتقدمية والتاريخية هو قابلية الإنسان للتحسن، وفكرة قابلية الإنسان للتحسن تأكيد مكرر ومعاد في تاريخ الفكر الأوروبي، عند أنغلز وعند جان جاك روسو وعند توماس مور في الشيوعية البوتوية، مع أن كبار رجال الشيوعية البوتوية حمقى ولا يعرفون أن الإنسان الأول كان همجياً وبربرياً، وكانوا يقولون إن البشر الأوائل كانوا في فردوس. لا، لم يكونوا في فردوس. التاريخ سلّم صاعداً، وهنا المشكلة مع تيار دوشاردان وغيره. إذا كان التاريخ صاعداً فهناك في البداية السقوط. لكن هذا السقوط هو شرط للصعود الثاني، وهذا السقوط سيلازمنا بعقيدة الخطيئة الأصلية، أي بعقيدة وجود الشر في النفس الإنسانية. النفس أمارة بالسوء،

وخطيئة آدم لا تخص آدم وحده، بل كل واحد فينا، ونحن معرضون للخطيئة يوميًا. وهنا مقولة الجهاد الأكبر وقابلية الإنسان للتحسن.

هناك قيمة لفكرة التقدم اللامتناهي التي قال بها الكاردينال نيقولا دي كوزا في أواسط القرن الخامس عشر ميلادي، أي في نهاية العصر الوسيط وبداية العصر الحديث، وهو كاردينال ودبلوماسي في الكنيسة الرومانية الكاثوليكية في زمن محمد الفاتح واحتلال القسطنطينية، وفي زمن المساجلات بين الإسلام والمسيحية وبين الأرثوذكسية والكاثوليكية. ونيقولا دي كوزا كان من كبار رجال التصوف في التاريخ وكبار رجال الباطنية بالمعنى الجيد. وكلمة الباطنية لا يجوز تحقيرها بتاتا، ولتينا ندرس تاريخ الباطنية. وأنا أتكلم على الباطنية وهي عكس الظاهرية. والكاردينال نيقولا دي كوزا عالم باللغة العربية واللغة العبرية والرياضيات، وهو أول من قال بوحدة الدائرة والخط المستقيم، أو وحدة الانحنائية والاستقامة، وهو صاحب مقولة التقدم اللامحدد واللامتناهي. إن وحدة الدائرة والخط المستقيم تحيلنا إلى العجلة السومرية من جهة وإلى الصناعة الحديثة الميكانيكية من جهة ثانية، وتحيلنا إلى كارل ماركس وإلى دورة رأس المال مع نمو المال، بمعنى أن نظرية ماركس ونظرية هيغل هما نظريتان في التقدم الدوراني الذي يشبه الخط الحلزوني. ولا ننسى أن الحلزونية أقرب إلى الانحنائية، وهذا كله لاهوتي وفلسفي.

إن فكرة التقدم تتضمن التغيير، وليس كل تغير تقدماً، لكن فكرة التطور تتضمن فكرة التغير. ليس كل تغير تقدماً، لكن كل تقدم هو تغير إجباري، إلا إذا كان التقدم مجرد نمو كمي. التغير يكون بالشيء وهويته. وأكرر: لا يوجد تغير إذا لم يوجد التغير أي الاختلاف. إذا كانت جميع العناصر متشابهة لا يمكن أن تتغير. وأكبر شارح لذلك هو داروين الذي يقول: لولا اختلاف الأفراد في النوع الواحد أو في العرق الواحد أو في الفصيلة الواحدة، لما أمكن تصور قانون الاصطفاء الطبيعي. والاصطفاء الطبيعي يحقق التطور.

14 - اللغة

• نتحدث عن الفكر القومي واللغة العربية.

- موضوع اللغة العربية يدرج، في العادة، تحت لواء القومية العربية، وتحت لواء الوحدة العربية وتحت لواء الأصل العربي. لكن، في المقابل، يوجد نقد للغة العربية. وحين أريد أن أنقد اللغة العربية يجب أن أحدد ماذا أنقد، وماذا أقصد باللغة التي أنقدها. إذا كان العرب يقولون طاوله مثلاً والفرنسيون يقولون «تابل» فهذا الأمر لا يغير أي شيء في اللغة العربية. هناك مستوى حيادي وجوهري، واللغة مهما كان شأنها في التفكير، فهي ليست منبع الأفكار. الواقع هو منبع الأفكار، واللغة أداة للتفكير ووسيلة للفكر، وهي مادة بناء الفكر كما يقول كارل ماركس. واللغة هي واقعية الفكر المباشر، أي إن فكرك المباشر هو كلامك. اللغة إذاً وسيلة للتفكير، وهي أدوات وألفاظ وبنى عقلية، ووسيلة للتواصل بين الناس ووسيلة لقيام اجتماع بشري، وبالتالي فهي وسيلة من وسائل إنتاج الوجود. في العلم المعاصر لدينا الألسنية ولدينا مبدأ فرديناند دي سوسير أي مبدأ تعسف اللغة، ويقصد به أن العلاقة بين الدال والمدلول والعلاقة بين الكلمة والشيء والعلاقة بين اللفظ والفكرة علاقة اصطلاحية أو اتفاقية ولا يوجد ارتباط عضوي بين الاثنين. والبرهان عن ذلك، أن الفرنسيين يقولون «سور» والإنكليز يقولون «سيستر» والعرب يقولون «أخت»، والصينيون يقولون غير ذلك. وهي كلمات متباعدة ومختلفة جداً، ومع ذلك فالمدلول واحد. ولو كانت ثمة علاقة عضوية بين اللفظ والمعنى فلن يكون هناك مسافة واختلاف واسع بين «سور» وما يعادلها عند الصينيين أو العرب.

إن قسمًا كبيرًا من العرب يعتقد بأن اللغة العربية بنت الطبيعة أو بنت الله والطبيعة، ويمكن أن يستشهد أحدهم بالأصوات ليقول إن نقيق الضفادع من الصوت نق. لكن الفرنسيين يقولون «كواسمون» (Coasement)، فأيهما أقرب إلى الصوت الطبيعي للضفدع؟ لفظ «كوا» أم «نق»؟ ولماذا نتصور أن النقيق هو الأقرب؟ أمر بدهي أن يكون لكثير من الكلمات أصل طبيعي، لكن حتى هذه الكلمات تبتعد عن أصلها. ثم إن الفكر يحوّل الألفاظ إلى معانٍ وهذا هو «اللوغوس». أتساءل، ما أصل كلمة حرية؟ بالإنكليزية نقول «فريدم» (Freedom)، وبالألمانية «فراي» الكلمة قريبة من «فر»، أي من صوت رفرة أجنحة العصفور، ونقول عن الطائر حر. فهل يبقى ذهننا تحت سلطة هذا الأصل وهذا الإيحاء الحسي؟ ألم يحن الأوان كي ندرس الحرية باعتبارها مفهومًا؟ علي فهمي خشيم من ليبيا كان يتدخل في الندوات كلها التي اشتركت فيها ليعرض بعض آرائه في اللغة. وفي إحدى المرات أهدى إليّ كتابه رحلة الكلمات وفيه 200 كلمة مقارنة بين العربية والإنكليزية. أحيانًا يبدو كأنه يعتقد أن اللغة العربية هي لغة آدم، وهي أصل اللغات كلها. وأحيانًا يبدو كأنه يؤمن بأن العربية أصل الإنكليزية، وانتهى إلى تأكيد أن شكسبير هو الشيخ زبير. ضحكت كثيرًا وقلت له: نحن في لبنان وسورية نقول الشيخ إسبر، لكن على سبيل النكتة، وأنت تؤمن بأن شكسبير هو الشيخ زبير؟ وقيل لي إن معمر القذافي يتبنّى هذا القول العجيب. وأنا أقول إن شكسبير حتى لو وُلد في القاهرة أو مكة أو في طرابلس الغرب، فإنكلترا هي التي أنجبته وليس العرب. محيطه إنكليزي وتربيته إنكليزية وأبوه وجده إنكليزيان، لكن علي فهمي خشيم يرفض هذا الكلام لأن لديه مقولة الأصل، أي إننا إذا برهنا أن شكسبير ينتسب إلى شخص عربي منذ 1000 سنة فسيكون دائمًا عربيًا. وأريد أن أقول إن لفكرة الأصل والأصالة شأنًا كبيرًا في خراب كثير من المفكرين والمثقفين. عنوان كتاب كانط أصل المنظومة الشمسية، وعنوان كتاب داروين أصل الأنواع، وفي الحالات كلها هذا يعني أن الأنواع غير أصلها، والمنظومة الشمسية غير أصلها. وبحسب كانط ولا بلاز ونظريتهما في الفلك، فإن أصل المنظومة الشمسية كتلة سديمية، غيمة، كتلة غاز، وبالدوران بحسب مبادئ نيوتن والميكانيك تكوّنت

الشمس وانفصلت أجزاء منها وتكوّنت الكواكب التي تدور حول الشمس. أما علي فهمي خشيم وغيره فهم يشدّوننا نحو الأصل، أي إلى الغيمة السديمية. والأصل والأصالة مرادفتان لفكرة الصحيح ضد الزائف. وإذا فتحت القاموس العربي ستجد أن أصل وأصالة مشحونتان باستعمالات إيجابية عدا لفظ واحد ولطيف جدًا؛ يقال أصل الماء، أي أسن. وعلي فهمي خشيم الذي يعتبر نفسه اختصاصيًا بعلم اللغة والألسنية لا يكلمنا إلا عن الكلمات. فكيف أن شخصًا بهذا الاختصاص يتجاهل موضوع البنية؟ علي فهمي خشيم أمضى عشرين سنة مع اللغة ويريد أن يثبت أن اللهجات البربرية أصلها عربي. فهو يسرد خمس كلمات ويتجاهل موضوع البنية كله. لا بد من أن نتحدث عن البنية، هل توجد في البربرية جملة اسمية وجملة فعلية؟ هل يوجد فيها المثنى والمفرد والجمع أم لا؟ هذا النوع من الأسئلة هي الأسئلة الأولى في علم الألسنية، قبل أن تنتقل إلى المفردات الأساس الأكثر تواترًا مثل أب وأم وشمس وأخ وأخت وشرب وأكل وهواء... إلخ، ونقارن بعضها ببعض. والاهتمام بالبنية مهم في درء المشابهات السطحية. وعلي فهمي خشيم ألف كتابًا يبرهن فيه أن اللغة الفرعونية هي لغة عربية. إنه يسميها «اللغة الفرعونية»، أي باسم الملك وليس باسم الشعب، لأنه لو سمّاها «اللغة المصرية» سيعتقدون أنها اللغة المصرية اليوم. فهل درس خشيم اللغة المصرية القديمة؟ هل درس اللغة البربرية؟ في أي حال، أريد أن أروي حادثة جرت لي مع باحث يماني في الألسنية شارك معنا في ندوة «كتابة التاريخ العربي» في مدينة الجنزور الليبية. سألته: ما رأيك في علم الألسنية وتصنيف اللغات؟ فقال لي: هذا علم اخترعه الغربيون ضد العروبة. دهشت، ثم فكرت بآلاف العلماء منذ نحو 300 سنة في روسيا والدانمارك وفرنسا وأميركا الذين درسوا لغات سيبيريا والقفقاس والهنود الحمر، هل كانوا مشغولين بمحاربة العروبة؟ بطرس الأكبر حين استقدم بالاس الدانماركي وجعله يرئس مشروع قاموس اللغات الذي رصد 230 لغة من لغات إمبراطورية روسيا ولغات أوروبا وأميركا وآسيا، وقدّموا وصفًا لهذه اللغات وقواعدها، هل كانوا يفكرون في محاربة العروبة؟ هذا يقودني إلى نقطة بسيطة وهي أن تصنيف اللغات يتفق عليه 95 في المئة من علماء الألسنية في العالم. وإذا قارنا ألسنية

القرن التاسع عشر وألسنية القرن العشرين يظهر أن تصنيف اللغات هو الأمر الأكثر ثباتًا، أي إن ما يقوله القرن العشرون في ميدان تصنيف اللغات يتفق مع جدول تصنيف اللغات الذي ظهر في القرن التاسع عشر، ولو أن جدول القرن العشرين أوسع وأكمل وأدق. و جدول تصنيف اللغات يقدم لنا فورًا درجة القرابة بين أي لغة وأخرى، ومن بينها اللغة العربية. وبحسب تصنيف لويس هلمسليف (Louis Hjelmslev) يوجد 4000 لغة في الكرة الأرضية، موزعة على ست عائلات: العائلة الأولى الهندو - أوروبية، ونصف البشرية يتكلم اللغات الهندو - أوروبية وهي السائدة في الهند وإيران وكردستان وأرمينيا ولغات أوروبا كلها ما عدا المجرية والفنلندية والباسك، أما الجرمانية واللاتينية فلغات هندو - أوروبية. أكثر هذه اللغات انتشارًا هي الإنكليزية، ومئات الملايين من البشر يتكلمونها في إنكلترا والولايات المتحدة وكندا وجنوب أفريقيا والهند وأستراليا ونيوزيلاندا والملايين حول العالم. العائلة الثانية هي العائلة السامية - الحامية. والعائلة الثالثة هي عائلة البانتو، أي لغات أفريقيا. والعائلة الرابعة هي الأورالية التي تنسب إليها المجرية والفنلندية وبعض لغات روسيا. ثم العائلة الألطائية التركية، وبعض الجداول تدمج الأورالية مع الألطائية في عائلة واحدة. والعائلة السادسة هي الصينية الأوسترية، وأهمها الصينية التي يتكلمها أكثر من مليار إنسان وعدد لا بأس به من سكان المحيط الهادئ. هذه هي العائلات اللغوية الست، يضاف إليها بضع مئات من اللغات التي لم يكن من الممكن تجميعها أو تصنيفها. وجرى اكتشاف عائلة عائلات، أي جمع معظم هذه العائلات أي الهندو - أوروبية والسامية والحامية والبانتو والأورالية في عائلة اسمها «النوستراتوم» وتعني باللاتينية «لغاتنا»، ويقصد بها اللغات المتداولة في الرقعة الممتدة بين الهند وإنكلترا وفنلندا وروسيا إلى البانتو، مقابل اللغة الصينية الأوسترية التي هي خارج «النوستراتوم».

إن 12 في المئة من اللغات لم يكن في الإمكان تصنيفها مثل اليابانية، فهي ليس لها أخ ولا ابن عم ولا ابن ابن عم، بل إنها لغة قائمة بذاتها، وليس لها علاقة بالصينية مع إن اليابانيين أخذوا الأبجدية الصينية. والأساس الذي بني عليه هذا التصنيف هو البنية ثم الكلمات الشائعة المتواترة والأقدم مثل

أنا، أنت، أب، أم، أخ، أخت، أكل، شرب، شمس، أرض، هواء. والمهم هنا هو البنية. وهذا الأمر يدرأ المشابهات السطحية. فإذا اكتشفنا أن في الروسية كلمة تشبه كلمة عربية فلا يقال إن ثمة وحدة حال بين اللغتين، فالمهم هو البنية والقواعد. وهناك، على سبيل المثال، اللغة الألبانية التي تعتبر لغة قائمة بذاتها في إطار عائلة اللغات الهندو - أوروبية. فإذا أخذنا عشرة آلاف كلمة ألبانية، هي الأكثر شيوعاً، وجدنا أن ما لا يقل عن 600 كلمة فقط ألبانية الأصل والباقي من أصل يوناني أو لاتيني أو سلافي أو تركي، ومع ذلك اللغة الألبانية لغة قائمة بذاتها لأن البنية مختلفة، وأن كل كلمة تركية أو يونانية أو لاتينية دخلت في الألبانية تحولت إلى كلمة ألبانية. وعلى هذا القياس إذا دخلت كلمة ما من السريانية أو من الفارسية إلى العربية نقول إنها فارسية الأصل، لكنها أصبحت عربية الهوية. كلمة «فردوس» مثلاً فارسية الأصل، الآن هي عربية الهوية. كلمة «برادي» فرنسية لكن أصلها فارسي ... وهكذا.

في شأن العائلة اللغوية السامية - الحامية، فهي تنقسم إلى قسمين: السامية والحامية، والحامية تضم اللغة المصرية القديمة بأشكالها الثلاثة المتعاقبة، المصرية القديمة، ثم المصرية الديموطية الشعبية، ثم القبطية، والشكل الثالث اندثر في القرن الثالث عشر لمصلحة اللغة العربية، أي إن أقباط مصر استعربوا وتبنوا اللغة العربية، وبقيت القبطية في الكنيسة والقداس. ويقول هلمسليف إن الأقباط في القرن الثالث عشر ما عادوا يتكلمون القبطية، أو المصرية القديمة في شكلها الحديث، بل انتقل القوم إلى اللغة العربية. واللغات البربرية تنتمي إلى هذه العائلة، وقسم كبير من سكان البلدان العربية يتكلمها (40 في المئة من المغرب و25 في المئة من الجزائر و2 في المئة في تونس وليبيا، وهناك قرىتان تتكلمان البربرية في مصر علاوة على الطوارق). الفرع الآخر في اللغة الحامية هو الكوشية المنتشرة في إثيوبيا والصومال وإريتريا. اللغات السامية مقسومة هي أيضاً إلى اثنتين: اللغة العربية الشمالية التي هي لغتنا الحالية في مجموع الوطن العربي علاوة على جزيرة مالطة، واللغة العربية الجنوبية التي هي لغة اليمن ومنها الحميرية التي انتشرت في جبال اليمن في القرون الوسطى، والتي لم يبقَ منها إلا خمس لغات في إثيوبيا أهمها الأمهرية في الحبشة. أما اللغات

السامية الشرقية فهي الأكادية والبابلية والأشورية والعمورية والآرامية والكنعانية التي تنقسم إلى الفينيقية والعبرية وصولاً إلى العربية الحديثة وعبرية إسرائيل. إذا أردنا تعريف اللغة العربية بحسب علم الألسنية وليس بحسب علم النحو العربي، فإن اللغة العربية هي اللغة التي يتكلمها أهل دمشق والخرطوم ومكة المكرمة والبصرة والموصل وعدن ومالطة ووهران والرباط وتونس وطرابلس الغرب. وأهل مالطة يتكلمون العربية مثلما يتكلم أهل سورية. هاتان اللهجتان «لسانان» لكن «اللغة» عربية. وربما يسأل سائل: هل نفهم لغة أهل مالطة نحن السوريين؟ وأجيب: إلى أي مدى نفهم نحن السوريين لغة أهل الرباط؟

أنا أحببت فيلم ابن النيل لشكري سرحان وفاتن حمامة الذي شاهدته في عام 1952 لأنه مترجم إلى الفرنسية. وأنا لا أفهم نصف الكلمات في المسرحيات المصرية التي أشاهدها. الآن أريد أن أقول إن القومية واللغة أمران لو كانا شيئاً واحداً لكانت مالطة جزءاً من جامعة الدول العربية، ولما كان الصومال من الدول العربية. نحن العرب من المحيط إلى الخليج قررنا أن لغتنا القومية هي اللغة العربية، وأهل مالطة قرروا أن لغتهم القومية هي اللغة المالطية. هل اللغة السلوفاكية غير اللغة التشيكية؟ الفارق بين اللغتين التشيكية والسلوفاكية لا يزيد على الفارق بين الحلبية والدمشقية، أو لا يزيد على الفارق بين السورية والمصرية. لغتنا القومية العربية إذاً هي اللغة العربية الشمالية (اللغة القيسية) التي انتشرت وصارت القاسم المشترك اللغوي الكبير لسلسلة من الأقطار في جنوب البحر المتوسط وشرقه والتي من دونها لا نفهم القومية العربية.

لو تساءلنا الآن أي اللغات في العالم هي الأقرب إلى لغتنا، نستطيع أن نجيب بحسب تصنيف الألسنية إن لغة أهل مالطة هي الأقرب إلينا، ثم اللغة الأمهرية، لغة إثيوبيا، واللغات الشبيهة بالأمهرية في إثيوبيا نفسها. ثم (عدا آرامية معلولا) العبرية الحديثة، لغة عدونا القومي إسرائيل، وهي اللغة الكنعانية التي كانت اللغة الرئيسة في سورية الغربية قبل 3000 سنة، والتي بعثتها الحركة الصهيونية إلى الحياة بعدما ظلت إلى نحو مئة سنة لا يعرفها إلا الحاخامات،

وكانوا يتكلمون اليبششية التي هي بحسب التصنيف اللغوي لغة جرمانية. ثم تأتي بعد ذلك اللغات البربرية وعدد الناطقين بها غير قليل. فإذا اعتبرت البربر عربًا بسبب اللغة، عندئذ يجب أن اعتبر اليهود الإسرائيليين عربًا أيضًا.

لغة القومية العربية ليست اللغة الفرعونية وليست اللغة العربية التي يتكلم بها علي فهمي خشيم أو غيره، وهي ليست الحميرية أو الأكادية، ولا أي شيء من هذا القبيل. اللغة القومية العربية التي يتكلمها معظم الناس في الوطن العربي من المحيط إلى الخليج هي اللغة العربية الشمالية.

بماذا تتميز اللغات السامية وما هي خصائصها؟ إذا قارنا السامية باللغات الهندو - أوروبية نجد أن في اللغة السامية توجد الجملة الاسمية كما نقول بالعربية الطقس بارد، وكذلك المشى. الآن أود أن أصل إلى نتيجة مضمونها أن اللغة العربية ليست اللغة السامية المسماة اللغة العربية الفصحى. اللغة العربية المكوّنة للقومية العربية هي اللغة العربية المعرّفة في علم الألسنية. وهذا ينقلنا إلى موضوع الفصحى والعامية. القول إن اللغة واحدة، أما اللهجات فمختلفة هو قول عليه كثير من التحفظ. أنا أفضل الحديث عن اللغة العربية الأدبية واللغة العربية الشعبية. اللغة العربية الأدبية واحدة، أما اللغة العربية الشعبية فمتعددة. واكتمال اللغة القومية العربية باعتبارها لغة واحدة لأمة واحدة لن تأتي من تعميم الفصحى وإزالة العاميات لأن إزالة العاميات مستحيلة. والعاميات لن تزول. فإذا تطورت العلاقات بين الأقطار العربية فذلك يقرب اللغات الشعبية بعضها من بعض، وربما يحقق نوعًا من الاندماج، ويقرب العامية من الفصحى. وأعتقد أن اللغة العربية الأدبية ستحافظ على بنيتها وعلى قواعد النحو أي على المرفوع والمنصوب والمجرور والمجزوم، وتغيير أواخر الكلمات بحسب موقعها في الإعراب. وبهذا المعنى فإن هوية اللغة العربية باقية. في القرن التاسع عشر حصل تجديد للغة العربية بفضل بطرس البستاني وبفضل الأدب الحديث. لكن منذ نحو خمسين سنة أنا لا أرى أي تقدم. إذا كان هناك أناس يعتقدون أن من الضروري اختراع مصطلح عربي لكل نوع من أنواع الفراشات أو الحشرات فهم مخطئون وواهمون. هناك مليون نوع من الحشرات في

الكرة الأرضية. المطلوب هو معرفة المصطلح العالمي، ولا فائدة في اختراع مصطلحات عربية. وهناك من يعتقد أن كثرة الكلمات الأجنبية سيحطم اللغة العربية، وهذا غلط كبير. ومنذ مئة سنة لم يحدث تقدم في اللغة، وما حدث هو اختلاط غير مدروس بين مصطلحات عربية فلسفية استعملت منذ مئة سنة، ومصطلحات فلسفية أدبية نقلناها من أوروبا في المئة سنة الأخيرة.

سمعت في حياتي مرارًا وتكرارًا أن العرب يجبذون الجملة الفعلية، ومن يكثر من استعمال الجملة الاسمية فهو يقلد الأسلوب الفرنسي واللاتيني والألماني. بتعبير آخر إن هؤلاء يدّعون أن النحاة العرب أو واضعي الغراماطيقي العربي فضلوا الجملة الفعلية على الجملة الاسمية. حاولت التحقق من الموضوع ووجدت أن هذا الكلام غلط. وفي رأيي أن الجملة الاسمية هي وحدها التي تتلاءم مع التعبير عن القانون. الجملة الاسمية هي شكل القانون: الأرض تدور حول نفسها وحول الشمس. من المحال أن أقول: تدور الأرض حول نفسها وحول الشمس. الله نور السموات والأرض. أما عبارة «تمدد الحرارة المعادن» فهي غلط. «الحرارة تمدد المعادن» و «الحرارة تمدد الأجسام» فهذا هو الشيء الطبيعي. الهروب من الجملة الاسمية ضد القانون وضد الفكر. بعض الأشخاص راجعوا القرآن وقالوا إن أقوى الجمل القرآنية هي الجمل الاسمية لا الجمل الفعلية.

في ندوة «العقلانية العربية: واقع وآفاق» أعلن محيي الدين صبحي اكتشافه أن ظاهرة اللغة العربية والفصحى موجودة في الإنكليزية أيضًا، وهو عندما كان في إنكلترا فوجئ أنه لا يفهم ما يقوله الإنكليز، لأنهم كانوا يتكلمون العامية وليس لغة شكسبير. وأسمح لنفسني بالقول: لو كان محيي الدين صبحي يعرف الإنكليزية ما يعادل نصف ما يعرف من العربية ما كان ذكر هذا الرأي. هناك لغة أدبية ولغة عامية والمسافة بين الاثنين عند الإنكليز أقل من 10 مرات من المسافة بين الاثنين عند العرب. أما الشخص الذي لا يستطيع أن يكتب رسالة صحيحة باللغة الإنكليزية ثم يقول إنه فوجئ في إنكلترا بكيفية الكلام العامي، فهو لا يعرف الإنكليزية. ثمة مشكلة بين اللغة الفصحى

واللغة العامية وهي مشكلة كبيرة. اللغة العامية أغنى من الفصحى. والفارق بين العامية والفصحى لدى الفرنسيين صغير، ومع ذلك العامية في فرنسا أغنى من الفصحى. أنا لا أرى أي فائدة، بل أرى ضرراً، من محاربة العامية.

مأخذي على محمد عابد الجابري أنه لم يرَ حيادية اللغة ... اللغة حيادية. ففي مستوى حيادية اللغة يُقال إن الحضارة هي التي أنتجت اللغة. لا، اللغة العربية موجودة قبل الحضارة العربية. لماذا يُقال إذاً إن الحضارة هي التي أنتجت اللغة العربية. لا الحضارة أنتجت اللغة ولا اللغة أنتجت الحضارة. ثمة استقلالية بين الاثنين. اللغة وسيلة تعبير وهي مادة للفكر. في بحث كتبه محيي الدين صبحي ضد محمد عابد الجابري وجدت أن البحث ضد شخصين أحدهما محمد عابد الجابري والثاني كاتب إسرائيلي هو رافائيل باتاي، صاحب كتاب العقل العربي (*The Arab Mind*). وأشار صبحي إلى أن الجابري وباتاي يلتقيان، أي إنه يتهم الجابري بالصهيونية. أود أن يقول لي أحدهم إن يهودياً تحدث عن أن اللغة العربية مسؤولة عن تخلف العرب. لا يوجد مستشرق كبير قال ذلك. أرنست رينان قال العكس ومدح اللغة العربية. ولا أعتقد أن هناك من قال إن اللغة العربية بالذات مسؤولة عن تأخر العرب أو مسؤولة عن الاستبداد.

15 - الأمة والمسألة القومية

• كيف تنظر إلى المسألة القومية اليوم قياسًا على ما كانت عليه في الماضي؟

- أول ما أطلعت عليه في موضوع الأمة والقومية كان نظرية ستالين وتعريفه الأمة ونظريته في المسألة القومية، هذه النظرية التي نُسمِّيها النظرية التاريخية للمسألة القومية. أطلعت على هذه النظرية في أواخر الأربعينيات من القرن العشرين حين قرأت كتاب ستالين الماركسية والمسألة القومية الذي نشر في عام 1913. وستالين استعان ببوخارين ليفهم أو ليطلع على الماركسية النمساوية في هذا الشأن، وبنى ما يُسمى نظرية الماركسيين الروس في المسألة القومية. وكتاب ستالين هذا كان في الأصل مقالة قصيرة بعنوان «المسألة القومية والاشتراكية»، لكنها نالت شهرة كبيرة جدًا تماثل كتابه المادية الجدلية والمادية التاريخية الذي صدر بعد ذلك برقع قرن، أي في عام 1937، وتعادل شهرة كتاب مبادئ اللينينية أيضًا. من جهة أخرى عاد ستالين في ما بعد ليتدخل في شأن المسألة القومية فأضاف إليها مسألة المستعمرات، ثم جمعت كتاباته في كتاب كبير (300 صفحة) بعنوان الماركسية والمسألة القومية والمستعمرات، تُرجم إلى الفرنسية في عام 1950. ومنذ البداية كان همُّ ستالين تبديد الضباب بعد هزيمة ثورة 1905 حين انتشر الضياع واليأس وارتفعت فكرة النضال القومي، أي إن كل أمة وكل جماعة قومية صارت تفكر بنفسها مُهملة القضايا العامة المشتركة. وفي الكتاب يؤيد ستالين التحول الديمقراطي في روسيا وحق الشعوب في تقرير مصيرها. وهذا الكلام لا غبار عليه، ولا سيما أن الفصل الأول يُعرِّف الأمة بأنها جماعة من الناس مستقرة تاريخيًا، وتكوّنت على أساس الاشتراك في اللغة والاقتصاد، علاوة

على التكوين النفسي المشترك الذي يتجلى في ثقافة مشتركة. هذا هو تعريف الستالينية الشهير للأمة، وهو التعريف الذي تعلّمه ملايين الناس في العالم ولا سيما في البلدان العربية، وهو يقول إن الأمة هي مقولة تاريخية لعصر الرأسمالية الصاعدة، أي إن الأمة قبل العصر الرأسمالي لم تكن موجودة. هكذا فهم البعض رأي ستالين. لكن ستالين لم يقل هذا الأمر، بل قال إن الأمة مقولة تاريخية، والقومية هي ظاهرة تكوّنت في عصر الرأسمالية الصاعدة، أي إن الحركة القومية، لا الأمة، هي حركة برجوازية، والنضال القومي هو نضال الطبقة البرجوازية، الأمر الذي يستنتج منه أن الطبقة العاملة غير مبالية بهذا النضال مبدئياً، لكنها مضطرة إلى الاهتمام بالمسألة القومية خشية تقسيم الطبقة العاملة بحسب قومياتها فيضيع حزب الطبقة العاملة الواحد. وهذا ما قاله مكسيم رودنسون عن المسألة القومية في روسيا القائمة على أولوية التحويل الديمقراطي لروسيا وعلى حق تقرير المصير للأمة. أما حق تقرير المصير فيضمن حق الانفصال، فإذا قررت بولندا أو فنلندا أو أوكرانيا الانفصال فلها الحق في ذلك. أما من لا يريد الانفصال فالحل عند ستالين هو الاستقلال القومي أو الاستقلال الذاتي.

ثمة تعديل مهم لدى ستالين. ففي كتابه الماركسية والمسألة القومية كان يُعرّف الحركة القومية أنها حركة برجوازية للسيطرة على السوق القومية ضد المحتل الأجنبي، مثل قولنا إن البرجوازية التشيكية تقود الأمة التشيكية ضد سيطرة النمساويين الألمان كي تسيطر البرجوازية التشيكية على السوق القومية التشيكية. إذاً الحركة القومية حركة برجوازية، والنضال القومي نضال برجوازي حتى وإن شارك فيه الفلاحون أو الحرفيون، فهو في جوهره نضال برجوازيين.

لكن ستالين في عام 1925 رد على الزعيم الشيوعي اليوغسلافي سميتش في موضوع المسألة القومية في يوغسلافيا. وفي يوغسلافيا، كما هو معروف، صرب وكروات وأتراك ... وغير ذلك، وكانت مملكة يوغسلافيا الكبرى تحت حكم الصرب إلى حد كبير. ويبدو أن سميتش كرر كلمات ستالين القديمة عن

أن الصراع القومي هو صراع بين طبقات برجوازية، والحركة القومية حركة برجوازية. ستالين قال هذا الكلام قبل الحرب العالمية وقبل ثورة أكتوبر 1917، أما بعد الحرب العالمية وبعد ثورة أكتوبر فتغير الأمر، والحركة القومية صارت من حيث الأساس حركة عمالية فلاحية، وصار النضال القومي نضال كادحين. ستالين تحدث عن هذا الموضوع ليس في مناسبة آسيوية أو أفريقية، بل في مناسبة يوغسلافية، ويوغسلافيا بلد أوروبي. واكتشفنا في أواخر الخمسينيات، حين ترجمت مجموعة لينين عن حركة التحرر الوطني في الشرق، أن لينين سبق له قبل الحرب العالمية الأولى أن تكلم على آسيا والبلقان وعلى انفصال الترويج عن السويد، وتكلم على النضال القومي الإيرلندي. في حديث لينين عن إيرلندا قال إن قسمًا كبيرًا من العمال في إيرلندا منخرطون في الحركة القومية. المسألة القومية عند لينين هي جزء حقيقي وثمرتين من الديمقراطية، وحركة تاريخية طبيعية لشعوب تطمح إلى الاستقلال.

كتب لينين قبيل ثورة شباط/فبراير 1917، أي قبيل سقوط القيصر شهرين، مقالة يقول فيها: نحن الماركسيين تحدثنا كثيرًا عن الطبقات، الآن يجب أن نتكلم على الأمم. ثم أكب على خريطة أوروبا، وقال إن أمم أوروبا الغربية والوسطى هي أمم كاملة، وليس فيها مسائل قومية. هناك بعض الأقليات، لكنها ليست كبيرة، وهو يذكر فرنسا وإنكلترا وألمانيا واليابان باعتبارها أممًا متكاملة. ويقول عن اليابان إنها أمة متجانسة مع أقلية الأينوس في أقصى شمال اليابان، وهؤلاء من العرق الأبيض، ويشكلون واحدًا في المئة من سكان اليابان. وفي ما عدا ذلك فإن سكان اليابان هم شعب متجانس قوميًا ولغويًا. وعندما ينتقل لينين من أوروبا الغربية إلى أوروبا الشرقية يقول إن البلقان وروسيا أكثر تعقيدًا، فهنا يوجد تداخل واختلاط وتشابك بين قوميات مختلفة في أرض واحدة أو في إقليم واحد. وإذا كانت المسألة القومية محلولة في الغرب فإنها عادت لتنبعث في إيرلندا وفي بلجيكا الموجودة آنذاك تحت النير الألماني. وهذا يعني أن المسألة القومية حتى في البلدان الأوروبية الغربية، لم تنته تمامًا، بل عادت إلى الظهور بشكل جديد في عصر الإمبريالية.

ربما رأينا تيارات تروتسكية أو شبه تروتسكية في لبنان وسورية وقفت ضد الاستعمار وضد الإمبريالية، وفي الوقت نفسه قالوا إن الأمة مقولة سوسيولوجية لا وجود لها في الواقع. هذا ما كتبه بسام طيبي مثلاً. يمكن أن يصفق أي شخص لفكرة الأمة العربية وللقوموية العربية والثقافة العربية والتراث العربي، لكن حين نصل إلى الوحدة العربية يصبح عدوًا لدودًا لها أكان من اليمين أم من اليسار. لا تتصوروا أن خالد بكداش لا يصفق للتراث العربي والتراث الإسلامي. وهو يرفع ألوية خالد بن الوليد وألوية عمر بن عبد العزيز ولواء المتنبي. عواطف خالد بكداش مع التراث، لكنه في عام 1958 وقف ضد الوحدة، وأنا وقفت مع الوحدة. دائماً نجد عروبين إلى أقصى حد لكنهم ضد الوحدة العربية.

• هل رؤيتك اليوم للمسألة القومية تختلف عن رؤية ساطع الحصري؟

- أريد أن أقول إنني أعتمد على لينين أولاً. ثم إنني اتخذت من الإمبريالية قاعدة لتفكيري في المسألة القومية، وموقفي هو رد على ستالين والستالينية العربية. إن الماركسيين السوفييات قالوا انطلاقاً من ستالين ومن المؤرخين السوفييات إن العرب شعب واحد يتفرع إلى أمم متعددة هي الأقطار العربية. عبد الناصر استعمل عبارة معاكسة تماماً قال: «شعوب الأمة العربية»، اعتبر العرب أمة واحدة مؤلفة من شعوب. أنا ثمنت موقف عبد الناصر، وهذا الثمين يرتبط بمقولة الإمبريالية وبموضوع المستقبل.

الوحدة العربية ضرورية في عصر الإمبريالية. وفي كتابي عن ساطع الحصري قلت: هل يتصور أحد أن مصر كيان مصطنع وحديث ومفتعل مثل إمارة شرق الأردن؟ مصر هي دولة قديمة وعريقة، والعراق كيان قديم وعريق. إندونيسيا كانت موحدة تحت الاستعمار الهولندي وبقيت موحدة بعد خروج الاستعمار منها، بينما العرب كانوا تحت الاستعمار الفرنسي والبريطاني والإيطالي، وعندما خرج الاستعمار ظل العرب منقسمين. المغرب العربي، أي تونس والجزائر ومراكش، كان تحت استعمار فرنسا. انسحبت فرنسا، فظل

ثلاث دول وليس دولة واحدة، فضلاً عن أن المملكة المغربية كانت مستعمرة فرنسية وإسبانية. وعندما انسحبت فرنسا ظلت إسبانيا في بعض نواحي المغرب، ولم يتوحد المغاربة.

أعود إلى التاريخ العربي الإسلامي وأجد مَنْ يقول إن محمداً وُحِدَ العرب، أو إن عمر بن الخطاب وُحِدَ العرب، وتحقق الجوهر الذي هو الأمة العربية الواحدة أو الدولة العربية الواحدة. لكن جاء في ما بعد أوباش وراحوا يقسّمون الأمة، وهذه هي قصة سايكس - بيكو. الانقسام العربي لم يبدأ في القرن التاسع عشر. في عام 750 انفصل الأندلس، ثم انفصل المغرب، ولم تعد المملكة المغربية إلى الأمة ولا حتى في العصر العثماني. وكذلك انفصلت تونس والجزائر ولحققتها مصر، كما انفصلت في الشرق إيران الشرقية وإيران الغربية. الآن، هل هذه الدول كلها مصطنعة؟ والصح هو الدولة الأموية وحدها أو الدولة العباسية الأولى؟

أريد أن أذكر أن الفكر القومي العربي ممثلاً في ساطع الحصري وفي عبد العزيز الدوري وآخرين له ميزة التاريخية. ساطع الحصري لم ينفِ تاريخية القومية لكنه تناول التاريخية في أساس حركة الاستعراب. وأذكر أن عبد العزيز الدوري في ندوة في بيروت (1979) عن «القومية العربية في الفكر والممارسة» قدّم بحثاً تكلم فيه على الاستعراب وكيف تعرف الفلاح السرياني والكلداني والآرامي إلى العربي بعد الفتح العربي وخلال قرون متعاقبة، وكيف أن هذا الفلاح، يعني الساكن الأصلي في معظم هذه الأرض، تخلّى عن الآرامية والسريانية وتبنّى اللغة العربية. ويمكن أن نقول الشيء نفسه عن المصري القبطي في القرن الثالث عشر الذي تعرّب أيضاً، وانتقل أهل مصر الأصليون الأقباط إلى اللغة العربية. أما في جبل لبنان فلم يكتمل هذا الانتقال إلا في القرن السابع عشر. ونهضة اللغة العربية والآداب العربية في لبنان أعقبت مباشرة هذا التعرّب على حساب السريانية التي اقتصر على المدارس الدينية. تكلم عبد العزيز الدوري على تعرّب الفلاح، لكنه لم يتكلم على

تفلح العربي. وفي هذا الميدان روى لي ياسين الحافظ أن الفلاح في جنوب العراق يزرع التمر والزيتون ويغرس الشجر، لكنه لا يزرع الخضر. الإنسان في البصرة والنجف وكربلاء يأكل الخضروات التي زرعتها الكلداني أو الفارسي لأن راكب الخيل لا ينزل إلى الأرض، بل يمد يده ويقطف، ولا يمسك معولاً ليفلح الأرض ويزرعها. مصيبة الفكر القومي العربي إنه لم يتمكن من الخروج من إसार الاعتراض على العثمانيين وعلى الفرنسيين والإنكليز ومناهضة الاستعمار.

تذكرت حادثة وقعت لي في بلجيكا في آخر عام 1946 بعد وصولي بقليل. كنت في البلدية، وكان عليّ أن أملأ استمارة فيها اسم الكنية واسم الأب وسنة التولد والجنسية والحالة المدنية. وهنا عليّ أن أختار بين أربعة أجوبة (أعزب، متزوج، مطلق، أرمل) طبعاً كتبت أعزب وشطبت الباقي. أما السؤال التالي فكان: كم ولدًا لديك. ابتسمت أمام رجل الشرطة وقلت: أنا أعزب فكيف يكون لدي أولاد؟ فابتسم الشرطي وقال لي: هذان أمران مختلفان. يمكن أن تكون غير متزوج وعندك ولد. المجتمع مختلف، والثقافة مختلفة.

الفكر القومي العربي يقول: لا قومية عربية من دون لغة عربية. هذا صحيح. لكن توجد مبالغات غير معقولة وغير صحيحة، وأود أن أقول في مسألة اللغة إن لدينا تركمانًا وأكرادًا وأرمن لا يعرفون العربية. وحتى لو كان في الوطن العربي 10 ملايين إنسان لا يعرفون اللغة العربية، ولهم الحقوق اللغوية كلها، ويعلمون في مدارسهم التركمانية والأرمنية والكردية والبربرية، فما الضير في ذلك؟

أما عن مصطلح الإقليم، فبعض أنصار الفكر القومي العربي أوجد شحنة سلبية في كلمة «إقليم». أنا أعتقد أن كلمة إقليم تعني الأرض بما فيها من مناخ ومن بشر ومن بيئة جغرافية. الأرض قاعدة للاجتماع البشري ولإنتاج البشر وجودهم. الإقليم يمكن أن يكون إقليمًا كبيرًا أو إقليمًا صغيرًا. فكرة الإقليم

أو الأرض القومية تنقلنا إلى فكرة الإنتاج، ويجب دراسة العلاقة بين البشر والأرض. ونحن في عصر الانحدار شهدنا تراجع الأراضي المزروعة لمصلحة الصحراء. وسيكون من المفيد جدًا وضع منحنى اقتصادي ديموغرافي لتاريخ وطننا منذ 4000 سنة أو 6000 سنة لنكتشف هل إن التحولات المناخية جاءت ضد مصلحتنا، وهل هذا التحول المناخي ساهم في اقتلاع الإنسان للأشجار. وعلى الفكر القومي العربي أن يردّ على أنصار الانحطاط الحضاري. وهناك من يرفض مقولة الانحطاط، لكن هذا الكلام كذب، فالانحطاط موجود بالتأكيد. ومثال ذلك أن سورية كانت سنة 1800 تعد 1.100.000 نسمة، والعراق 1.000.000 أو 1.500.000 ومصر 2.500.000 نسمة. وفي تلك الحقبة الطويلة لم يكن العرب أقل إنجابًا من الألمان أو الإنكليز أو الفرنسيين أو الروس ولم يكونوا أقل زواجًا، فلماذا تزايد عدد سكان أوروبا، ولم يتزايد عددنا بالنسبة نفسها؟

16 - الدين والفلسفة

لا بد من الكلام على الدين في صلب نظرية ستالين عن الأمة. ستالين لم يبلغ الدين. ولو جمعنا أطروحات ماركس وأنغلز ولينين وبليخانوف، سنلاحظ أن لا أحد منهم شطب الدين من الأمة. إذا أخذنا تاريخ فيتنام نلاحظ أن الكونفوشيوسية هي الأيديولوجيا العلمية. لكن هناك كونفوشيوسية الثوار ضد كونفوشيوسية الحكام. البوذية هي فكرة مملكة السماء. حتى نحن إذا أراد واحدنا أن يتكلم على النظافة يستشهد بالقرآن الكريم أو بحديث شريف.

الدين ثقافة بالطبع. لكن المؤمن لا يقول ذلك، بل يعتقد أن الدين فوق الثقافة. والثقافة مرتبطة بمصالح الإنسان. فإذا أراد الإنسان أن يكذب فيكذب من دون أن يدرك تمامًا أنه يكذب. وذلك كي يعيش ويتحمل العيش الصعب. وإذا استلهمنا ياسين الحافظ الذي يقول إن الدين حين يصبح بين أيدي البشر يتحول إلى أيديولوجيا، فالأيديولوجيا في هذه الحال تصبح خرابًا وسدًا أمام كل ما هو تقدمي أو أمام كل ما هو إنساني ونبل. الدين والمحرمات الدينية والنواهي الدينية كان لها شأن كبير في انتشار الإنسان من الحالة البهيمية الغريزية. والدين أدى دورًا تأسيسيًا في تجاوز مرحلة القبيلة وارتبط ببناء الدولة وبالأمة الجديدة. وأوروبا البيرينية وجبل طارق والبرتغال إلى أقاصي روسيا الشمالية والشرقية إلى جورجيا وأرمينيا لا يمكن أن نفهمها من دون المسيحية. المسيحية في أوروبا ظهرت في القرن الأول أو الثاني الميلادي وتكوّنت الأمم الأوروبية بعد ذلك، أي إن كثيرًا من شعوب أوروبا الوسطى والشرقية كانت

جمعية، تهاجم العالم المتمدن في الغرب، لكن ملك المجر وملك بولونيا دخلا في حظيرة الكاثوليكية، وكذلك الملك فلاديمير في روسيا الذي تنصر في عام 987 واعتنقت روسيا المسيحية. هذا جزء من التاريخ. حروب الدين ثم الدين والفلسفة، والدين والفن، والدين والموسيقى، والدين والرسم ... إلخ، ذلك كله ميدان واسع جدًا في تاريخ الأمم الأوروبية. إن إدانتني لموقف البلشفية الروسية من الدين إدانة ليس فيها أي تحفظ منذ زمن طويل، لأن إزالة الله وإعلاء شأن مقولة المادة مهزلة فعلاً وهي ضد الفكر.

صاغ فرانسيس بيكون في كتابه الآلة الجديدة (*New Organon*) المثل الأعلى الجديد الذي يجب أن يحل محل المثل الأعلى التأملي القديم العائد إلى أرسطو. بدأ في أوروبا منذ عصر النهضة المنهج العلمي، وصار هناك الطبيعة والسيطرة على الطبيعة. وهذا الموقف مرتبط بقيمة الفرد. فرانسيس بيكون اقترح فكرة العلم أي قدرة المعرفة التي تجعلنا أسياداً على الطبيعة. وتذكر ديكارت ومشروعه لجعل الإنسان سيداً وملكاً على الطبيعة.

أما كيسيل فيقول إن التمرکز على أوروبا قد تجاوزه الفكر، وانتهى عصر الموقف الاحتقاري للثقافة الشرقية، بل إن الفلسفة الشرقية باتت ظاهرة جماهيرية استولت على فئات متنوعة من السكان. الحضارة الأوروبية البروسية حملت معها فكرة أن الإنسان هو سيد الطبيعة، وهو الذي يغير الطبيعة. أليس بروميشوس اليوناني وفاوست بطلتي هذه الفكرة؟

التعاطف مع الفلسفة الشرقية صار ظاهرة واسعة الانتشار في بلدان الغرب، مع أن أرنست بلوخ أزاح السحر عنها، وأعلن أن التقنية هي السحر الحقيقي، وبيكون هو فيلسوف التقنية. بلوخ أوضح أن فرانسيس بيكون ترك لنا يوتوبيا تقنية في كتاب *أطلانطس الجديدة*. وفي هذا السياق ظهرت الشيوعية اليوتوبية قبل بيكون بنحو 150 سنة على أيدي توماس مور وتوماس مونزر وتوماس كامبانيلا، لكن هذه اليوتوبية اختفت لتظهر اليوتوبية الصناعية على أيدي فرانسيس بيكون. وبعد بيكون بأكثر من 150 سنة ظهرت الشيوعية الاجتماعية في عصر جان جاك روسو.

ألبرت شفايتزر كتب عن الصوفية الفلسفية والأفلاطونية الجديدة وعن الثقافة الإسلامية التي لها نقاط قرابة مع الأفلاطونية الجديدة، ثم تحدث عن مذهب المتصوفة المسلمين وعن الانصهار والوجود مع الألوهة. إحدى خصائص الفلسفة الصينية هي غياب مقولات أساسية في التقليد الغربي مثل المادة والمثالية، والأخلاقية والأورغانيك (العضوي) والخلق، والأتوم الذي لا يتجزأ (الذرة). هذه المقولات وغيرها ليست موجودة في الفلسفة الصينية. إن غياب مفهوم «الأيدل»، أي أشكال الألوهة المتعالية، هو السبب الذي يفسر لماذا لم تنضج في الفلسفة التقليدية الصينية مذاهب مثالية من نوع الأفلاطونية أو الأفلاطونية الجديدة.

إن الفلسفة التقليدية الصينية لم تعرف خط أفلاطون أو خط ديموقريطس، لأن فلسفتها عن الطبيعة الغنية بالاتجاهات المادية لم تتكون في خضم معارضة نظرية مثالية صريحة واضحة، ولم تولد هي نفسها مذهباً ذريعاً. ونقطة التفوق في الفلسفة الغربية هي ظهور خط مثالي وخط مادي، وهما خطان ضروريان في المعرفة. فإذا أخذنا في الاعتبار الطابع غير المتطور والمتخلف لمفهوم المثلالي والمتعالي في الفلسفة الصينية، فإن هذه الفلسفة لم تعرف ميادين فلسفية مترابطة أو انضباطات فلسفية متبادلة التبعية، مثل المنطق الشكلي وعلم النفس والديالكتيك الذي هو، بحسب لينين، دراسة التناقض في جوهر الموضوعات. وإن كثيراً من أطروحات الفلسفة الصينية ليس لها هيئة دياكتيكية إلا بفضل تعدد المعاني المتعمد لشكلها الدلالي. وإن عدم وضوح التخوم بين الفلسفة والعلم والآداب في الصين كان له نتيجة محددة هي استخدام المفردات نفسها في مقياس رحبة من الرياضيات إلى الميتافيزيقا ومن الميتافيزيقا إلى الشعر.

إن الفلسفة العربية الإسلامية في القرون الوسطى ورثت من العالم القديم فكرة وحدة العالم وكيّفتها مع ثقافة مونوتايسم، أي دين التوحيد أو دين الإله الواحد. ولما كان العلم العربي الإسلامي في العصر الوسيط يركز على مجموعة من المعارف عن الطبيعة أكثر تطوراً قياساً على معارف العصر القديم،

فإن من الطبيعي ألا تكون ميثودولوجيا العلم أكثر كمالاً من الناحية التقنية فحسب، بل أفضل تأسيساً من الناحية النظرية.

إن المسيحية، على الرغم من أنها نفت أسلافها الوثنيين القدماء الذين تغذّت بحكمتهم النظرية، بسطت فكرة الواحدة على مستوى مختلف غير الصعيد الذي بسط الإسلام عليه هذه الفكرة في وقت لاحق. إن الله الذي ظهر في هيئة المسيح جعل مبدأ الخلق أكثر قابلية للفهم من الناحية البشرية، والصورة الأرضية جدًا ليسوع كانت تحذف كثيرًا من الأسئلة الميتافيزيقية وتنقلها من ميدان التجريد إلى ميدان أكثر أرضية؛ ميدان يمكن تخيله وتصوّره.

أما الإسلام فقد جعل الله الواحد مطلقًا، وبالتالي محرومًا من الصفات الأنثروبومورفية كلها، أي من الصفات التشبيهية كلها (الأنثروبومورف يعني شبيه بالإنسان). والله الواحد المحروم من الصفات التشبيهية كلها لا يمكن تصوّره أو تخيله، بل يمكن تخيل مخلوقاته وإبداعاته وتجسداته، مثل الكون المخلوق والمنظم بحسب خطة الله الحكيمة، ومثل الإنسان الذي تلقى من نور الله نور العقل.

أنا ميال إلى القول إن الفلسفة العربية الإسلامية مثل الفلسفة الصينية لم تعرف مثالية نامية متطورة، على الرغم من الرأي المنتشر عن الشرق الروحاني والشرق المثالي، فأنا أعتقد أن الشرق العربي الإسلامي لم يعانِ تخلف نمو المثالية بل عانى ماديانية بدائية، أي تأويل الفلسفة بالحروف اللاتينية.

17 - الغرب بعد انهيار الاتحاد السوفياتي

• ماذا تعني لك عبارة انهيار الاتحاد السوفياتي؟

- عبارة انهيار النظام السوفياتي صحيحة، وهي تعني انهيار النظام القائم من برلين إلى موسكو إلى فيتنام إلى اليمن الجنوبي إلى أنغولا إلى كوبا. وهذا النظام، حتى لو كانت له مزايا جيدة، فهو الآن ليس في قيد التصحيح بل في قيد الانهيار. وعندما نقول نظامًا، نقصد النظام الواقعي الاجتماعي والاقتصادي، والسياسي والأيدولوجي، ونقصد أيضًا المنظومة الفلسفية والثقافية والمعرفية. وأنا أصر على كلمة انهيار وعلى كلمة فشل. لكن أريد أن أقول إن فشل النظام الاشتراكي أو النظام الشيوعي هو كارثة للجنس البشري الذي بلغ إلى أكبر مفترق في تاريخه في نهاية القرن العشرين؛ فإما أن يكون وإما ألا يكون. والبشرية عرفت أكثر من ثورة كبيرة وأكثر من تحول كبير في التاريخ. لكن التحولات التي تواجهها البشرية أكبر من التحولات السابقة كلها.

إذا نظرنا إلى تاريخ الإنسان من أوله إلى الوقت الحاضر نرى سلسلة من الثورات: ثورة ظهور الإنسان وتمايزه عن الحيوان، ثم دخول هذا الإنسان في المجتمع السياسي، أي تراجع الافتراض وقيام العبودية ونظام الطبقات. ثم الانتقال من ما قبل التاريخ إلى التاريخ المكتوب. الثورة الأولى إذًا هي ثورة ظهور الإنسان بصفته نوعًا، والثورة الثانية هي ظهور الإنسان بصفته مجتمعًا. والثورة المنشودة بحسب مقولة ماركس هي قيام المجتمع الإنساني أو الإنسانية الاجتماعية، وهو ما سميناه النظام الاشتراكي والمجتمع الشيوعي. والاشتراكية

السوفياتية ليست بالتأكيد الاشتراكية التي أرادها ماركس ولا حتى الاشتراكية التي أرادها الثوار المتسرعون في عام 1917.

من وجهة نظر التاريخ نستطيع أن نقول إن هذا الانهيار كان سريعاً جداً، أي في بضع سنوات انهارت الأحزاب الشيوعية كلها: الحزب الشيوعي التشيكوسلوفاكي والألماني الشرقي والبولوني والمجري. الأحزاب العقائدية في البلدان العربية مشرقاً ومغرباً كان مثالها الأعلى، والقذوة في الحزبية والأيدولوجيا المتكاملة، هو الحزب الشيوعي، وأقصد هنا الأحزاب العقائدية مثل حزب البعث العربي الاشتراكي، وحزب جبهة التحرير الوطني الجزائرية وحركة القوميين العرب، ولا سيما حين تحوّلت إلى حزب ماركسي - لينيني، وكذلك الحزب السوري القومي الاجتماعي الذي بدأ يقترب من الماركسيين منذ ستينيات القرن العشرين. ويمكن الكلام على أثر الحزب الشيوعي في الأحزاب الأخرى بما في ذلك الأحزاب الإسلامية.

أوروبا ليست نهاية المطاف، ولا يمكنها أن تكون نهاية المطاف في تاريخ البشرية. وليست مهمتنا أن نخلق النموذج الأوروبي أو نُعيد إنتاجه، أي أن نقلد أوروبا أو أن ننسخ أوروبا، أو أن نقلد المجتمع السوفياتي. وشبعنا من الكلام على أنفسنا أننا أمة معطاء. يا أخي حلال على الأمة الآخذة. إن أحد جوانب عظمة أوروبا أنها أخذت من اليونان ومن روما لا لتمشي وراء اليونان أو روما بل لتعيد إنتاج أسس حضارتها. وهذا الأمر ليس تقليداً، بل مهارة وعبقرية.

أنا أدهش حين أقرأ أن ابن رشد كان مترجماً إلى اللغة اللاتينية في أوائل القرن الثالث عشر. ابن رشد كان موجوداً في عالم الإفرنج، ولم يكن موجوداً في المغرب العربي أو في المشرق العربي. وابن رشد الأصلي، في أي حال، ليس ابن رشد اللاتيني. وهذا أمر مهم، فالأوروبيون كانت لديهم أسئلة النهضة، وكان ابن رشد أحد مراجعهم، فأخذوه وقاموا بعملية تأويل لنصوصه وأفكاره. والأوروبيون تابعوا حضارات العالم كلها، ومن بينها الحضارة العربية، لكنهم أعادوا التأسيس، وحرروا العناصر الثورية في فكر العرب وعلوم العرب من نطاق المنظومة السرمدية العربية. أما منظومة العلوم الحديثة فإن مرتكزاتها

وجدت في عصر النهضة في القرن الخامس عشر فصاعداً، وأساسها الفكر العلمي الذي ظهر ابتداء من القرن السابع عشر مع ديكارت وغاليليو وباسكال ونيوتن وكيلبر وغيرهم.

توجد حضارات بشرية عريقة، وإذا كنا نتغنى بالعراق فممن الأفضل أن نلاحظ أن الصين أعرق لأن الأمة الصينية أقدم من الأمة العربية، إلا إذا بادرنّا بعض الناس بالقول إن الأمة العربية والحضارة العربية استمرار لحضارة الفراعنة وسومر... إلخ. فالعراق في المضممار اللغوي تقودنا إلى التصريح بأن أعرق لغة هي اللغة الصينية، وهي اللغة الأكبر التي يتكلمها أكبر عدد من الناس. الأمة الصينية هي أمة عريقة لكنها أمة متأخرة. أوروبا هي الأكثر تأخرًا في المجيء إلى الوجود. الصين والعراق ومصر وسورية والصين وكوريا هي أوطان قديمة تكونت وظهرت قبل آلاف السنين (زراعة، حضارة، دولة، مدن، طبقات، جهاز دولة، فنون، علوم، تقنيات... إلخ). بينما أوروبا هي مجموع لم يظهر إلا في وقت متأخر، لكن تاريخ هذا المجموع تاريخ صاعد بلا ركود أو انتكاس، وما زال العالم على خط الصعود الأوروبي. وكثيرون من الناس تنبأوا بانحدار أوروبا، لكنها لم تنحدر. أوروبا ليست الجنة وليست الفردوس، وهي مليئة بالمفاسد ولا يمكن أن تكون نهاية المطاف. لكن أوروبا أرقى أقطار الكرة الأرضية.

قبل أن يظهر نيكولا ديكوزا وبرهن وحدة الدائرة والمستقيم، أو وحدة الانحناء والاستقامة، اخترع السومريون الدولار. لكن الأمر الذي أضافه نيكولا ديكوزا ثم جوردانو وبرومو هو المفهوم، أي الانتقال بالاختراع العملي التقني إلى مستوى نظري. وبفضل المستوى النظري لم يبق مجرد دولار نستخدمه لتسريع العربة، بل يصبح فكرة عامة، وتصبح وحدة المنحنى والخط المستقيم مبدأ. أوروبا بالنسبة إليّ هي أعلى مرحلة في تاريخ الإنسان، وهي نهاية مرحلة. هناك من يتصور أن البشر حضارات مختلفة، وأمم مختلفة، وهذه الحضارات والأمم هي دوائر مغلقة. أنا أعارض على هذا التفكير، فالحضارات على اختلافها واقع حقيقي، لكن هذا الأمر جانب من الواقع، وهناك جانب آخر

هو صعود الإنسان وارتقائه وتقدمه. وبهذا المعنى تمثل أوروبا مرحلة في تاريخ البشرية هي المرحلة العليا. وأنا لا ألغي اختلاف الحضارات، لكنني أصر على أن تاريخ الإنسان عبارة عن مراحل، وهناك بلدان لا بد منهما في التفكير: بند تصور الإنسان للطبيعة، وبند طريقة الفكر وطريقة المعرفة، وما هو الفكر وما هو الوعي. وأخشى أن يكون هذان البندان مفقودين من الوعي العربي اليوم. وحين أقول إن أوروبا تمثل المرحلة العليا في تاريخ الإنسان أقصد، بين جملة أمور، أن هذه المرحلة العليا تلقي الضوء على المراحل السابقة. أوروبا أبرزت فكرة الشغل وفكرة المجتمع وفكرة المجتمع المدني وفكرة الديمقراطية وفكرة العلم وفكرة الإنتاج وفكرة التنظيم وفكرة الإدارة وفكرة الزمان وفكرة الوقت ... إلخ.

في عام 1900 كان عدد الذين قرأوا في أوروبا كتاب ألف ليلة وليلة أكبر من عدد الذين قرأوا الكتاب نفسه في البلدان العربية والفارسية معًا. وهذا الكتاب وكتب أخرى انصهرت في الأدب الأوروبي وصارت جزءًا من الثقافة الأوروبية. وأوروبا مفهوم متنوع. في الكلام على أوروبا يمكن الكلام على اليونان وعلى روما وصولاً إلى ما يسميه هيغل أوروبا الجرمانية المسيحية، ونضيف أوروبا السلافية. حتى الشرق الأدنى القديم صب في اليونان ثم في أوروبا، أي إن حضارة العرب المسلمين صبت هي أيضًا في أوروبا. وفي الوقت الحاضر توسعت أوروبا إلى حد كبير جدًا. والثقافة الأوروبية موجودة في اليابان، وفي الهند، وفي السنغال. وحين أتكلم على الديمقراطية مثلاً لا أستطيع ذلك من غير الكلام على أثينا. كيف أعرف الديمقراطية من دون المدن في العصور الوسطى؟ كيف أعرف الديمقراطية من دون فكرة دولة الحق والقانون الأوروبية الغربية؟ وكيف أتكلم على الديمقراطية من دون حركة العمال الأوروبية في القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين؟ لكن لا يمكنني الحديث عن الديمقراطية انطلاقًا من المدينة المنورة.

إذا تذكرنا حكاية عمر بن الخطاب وقوله المشهور «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارًا» فيجب أن نتذكر أن الحادثة تتعلق بعمر بن العاص

وفلاح قبطي من مصر. وموقف عمر بن الخطاب هذا يشير إلى الاستعداد للدفاع عن الغير ضد الذات وضد الجماعة القومية أو الدينية. وهناك حادثة أخرى جرت بين عمر بن الخطاب وابنه وأحد المواطنين. فقد لاحظ أحدهم بعد إحدى الغزوات وتوزيع غنائمها، أن عمر بن الخطاب يرتدي ثوبًا يدل على أنه أخذ فوق حصته من الغنائم. فاعترض عليه وردّ عمر بالقول: أجبهم يا فلان، أي ابنه. وقال الابن: أنا أعطيت حصتي لأبي. ويمكن أن نستنتج من هذه الحكاية أن المواطن لا يخاف الحاكم. أما إذا كانت هذه الحادثة ستجعل فكرنا الحقوقي والسياسي يدور إلى ما لا نهاية حول مقولة الحاكم العادل، وشروط الحاكم العادل، ومن هو الحاكم العادل، ومن هو الحاكم الظالم، فأعتقد أننا لن نتقدم على الإطلاق. الفكر الحقوقي الغربي خرج من حلقة «عادل وظالم» وأقام مقولة «السيادة» ودولة الحق، وهي أمور غير مرتبطة بشخص حتى لو كان الحاكم، وغير مرتبطة بالخطأ، أي إن الله يرسل إلينا حاكمًا عادلًا. أريد عدالة قانونية وقانون بين الناس، ودولة إذا مات رئيسها لا تنهار ولا تنتقل من الخير إلى الشر.

• هل يفهم من الكلام على الدفاع عن الغير أنه يماثل طريقة غيفارا عندما أعلن أنه بعد أن انتهى من الثورة الكوبية يجب التطلع إلى الدفاع عن ثورات الآخرين؟

- لا، بتاتاً، أنا أقصد الدفاع عن الغير ضد الذات. كان في فرنسا وفي إنكلترا في القرن الثامن عشر الآلاف ممن دافعوا عن الهندي الأحمر وعن الرجل البدائي ضد الحضارة. الدفاع عن الغير يندرج في نقد الذات. هكذا كان يعرف غيفارا عن بوليفيا؟ كان مستعجلاً، وذهب إلى نصرة الفلاحين في بوليفيا قبل أن يعرف عنها الحقائق، فوجد أن الحكومة قد قامت بإصلاح زراعي. والفلاحون هم من سلم غيفارا إلى الحكومة. وحده نقد الذات هو الدافع إلى التقدم ومحرك التقدم، أما نقد الغير فليس محركاً للتقدم.

أعرف كثيرًا من متخرجي التاريخ في الجامعة لا يعرفون أن موسى بن نصير جر مئآت الجواري من الأندلس إلى دمشق. وكذلك لا يعرفون أن فلانًا

قتل 100.000 راهب بوذي حين فتح الهند. لكن الجميع يعرف أن هولاء كو فعل ما فعل، وأن تيمورلنك عمل بأهل الشام ما عمل. لماذا إذاً يصبح نقد الذات خيانة للأمة؟ إن أكبر طريقة لتأسيس الإنسان العربي هو الكذب. هل نحن أمة بلا خطايا؟

إن أهم موضوع يرافق الفلاسفة من أفلاطون وأرسطو إلى تيير دوشاردان في القرن العشرين، مرورًا بأوغسطين وتوما الأكويني وديكارت وسبينوزا وكانط وهيغل هو الله. إن هذه الفكرة كان لها أثر كبير جدًا في أوروبا أكثر مما كان لها في بلاد العرب. في أوروبا فعلت فعلها الديني والتاريخي، أما نحن الذين نعتقد أننا مؤمنون بالله، ثم لا نعرف كيف نستخدم هذه الفكرة، ولم تؤسس فينا فكرة سمو القانون، وإن القانون فوق الجميع، فيحق لي أن أتساءل إلى أي حد نحن مؤمنون بالله فعلاً.

18 - الثورة

• لنبحث في المصطلح الأكثر شيوعًا في الفكر السياسي العربي، وهو كلمة «ثورة».

- لو وضعنا قاموسًا لأكثر الكلمات استخدامًا اليوم بين العرب لوجدنا كلمتي «ثورة» و«جماهير» في خانة الخير. ولوجدنا أيضًا أن كلمتي «إمبريالية» و«استعمار» أكثر الكلمات استخدامًا في خانة الشر. أما كلمة ثورة فهي كلمة عربية لفظًا من فعل ثار ثورًا وثار ثورًا. ثار فلان من الناس بمعنى غضب. ونستطيع أن نقول ثار شعب من الشعوب ضد الاستعمار أو ضد الاحتلال الأجنبي. وأقرب كلمة إلى «ثورة» ربما كلمة «التمرد». هذا معنى الثورة في العربية. وفي القرن التاسع عشر أو في القرن العشرين عرف الناس كلمة «ريفوليوشن»، وجرى تردد بين أن يترجموها إلى «ثورة» أو إلى «انقلاب». وأذكر أن جريدة الحزب الشيوعي التركي في زمن مصطفى صبحي، أي في عام 1920 كان عنوانها «انقلاب جولي»، أي طريق الانقلاب أو طريق الثورة. وحتى اليوم نقرأ أسماء صحف إيران فنعثر على عبارة «انقلاب إسلامي»، وتعني «الثورة الإسلامية». ثورة 23 تموز/ يوليو 1952 كان اسمها في البداية الانقلاب العسكري ثم الثورة المصرية. في دستور حزب البعث العربي الاشتراكي في عام 1947 ورد أن حزب البعث العربي حزب ثوري انقلابي. الثورة انقلاب كبير جذري وشامل وهي تقابل فكرة الإصلاح. وجاء وقت صار الإصلاح يعني عدم الثورية، ويعني اليمين العمالي الأوروبي، أما كلمة انقلاب فصارت تشير إلى انقلاب في القصر أو انقلاب العسكر، بينما الثورة تعني أن المجتمع كله انقلب، أو أن حزبًا سياسيًا هو حزب الجماهير الكادحة

قام بثورة. وحتى لو أن هذا الحزب قام بثورة عظيمة بواسطة عسكريين، فإياك أن تقول إن هذه الثورة انقلاب، لأن كلمة انقلاب ضُمَّتْ إلى باب الشر في القاموس المثنوي.

لنفحص كلمة ثورة. هناك كلمة «إيفوليسيون». إذا فتحنا القاموس على كلمة «إيفوليسيون» لرأينا أن المعنى الأصلي لها هو فكرة الحركة أو فكرة المناورة كأن نقول مناورة فريق كرة القدم في ملعب كرة القدم. وفي قاموس لاروس «إيفوليسيون» كلمة لاتينية، بمعنى لفحة صوف مطوية، أما «إيفوليسيون» باعتبارها حركة فهي ما ينفذه الجيش أو ما يقوم به أسطول، أو فرقة رياضية أو غير ذلك. والمعنى المجازي لكلمة «إيفوليسيون» هو سلسلة من التحولات المتتالية. «إيفوليسيون» نترجمها «التطور». والقراءة بين التطور و«إيفوليسيون» هي قرابة 99 في المئة. لا توجد كلمة بالفرنسية أقرب إلى تطور العربية من كلمة «إيفوليسيون». وعندما نترجم «ديفيلوبمان» بكلمة تطور فهذه الترجمة غير صحيحة. لأن «ديفيلوبمان» تعني النمو والتحول، بينما إيفوليسيون تعني التطور والانتقال من طور إلى طور.

الآن، كلمة «ريفوليسيون» تفيدنا بفكرة أو حركة دائرية يعود بموجبها أي جسم متحرك إلى موقعه الأصلي. وأشهر كتاب لـ كوبرنيك هو ريفوليسيون أوربيس، أي دوران الكواكب حول الشمس. فإذا قلنا «ريفوليسيون» فإن الفرنسيين يقصدون ثورة 1789، لأن معنى كلمة «ريفولت» هو ثورة أو تمرد. الكارثة هي أننا لا نفحص الكلام، والمصيبة أننا ضخمنا كلمة «ثورة» من دون أي سبب، والمصيبة أن الماركسيين أفقروها. إن فكرة الثورة السياسية والاجتماعية الشعبية تتضمن فكرة الانقلاب والإطاحة والتغيير، لكنها تتضمن أيضًا فكرة العودة إلى نقط انطلاق سابقة من أجل انطلاقة جديدة نحو التغيير، وهذا يبرر أن نُسائل عن الثورة الإسلامية. هل تريد إعادة عصر الخلفاء الراشدين أو العصر العثماني أم الانطلاق إلى مبادئ تصلح لبناء جديد ومن أجل تطور جديد؟ ستالين ارتكب أحد التشويهات الكبيرة عندما قال إن الديالكتيك ينفي الدورة والدائرة والدوران، في حين أن لدينا ألف تصريح لماركس وأنغلز

ولينين عن أن فكرة الديالكتيك هي فكرة التطور والتقدم والتغير مع فكرة الدائرة والدورة. إن 99 في المئة من فكرة الثورة عند الماركسيين العرب وعند المتأثرين بالماركسية جاءت مباشرة من ستالين أو عبر الشراح والمعلقين على ما كتبه ستالين أمثال أياسيف وجورج بوليتزر.

في التراث الماركسي الستاليني يبدو الديالكتيك في مواجهة الميكانيك، لكن كلمة دياكتيك سُحنت بشحنة إيجابية وصارت كلمة إلهية. أما الميكانيك فصارت كلمة تحقيرية. لننظر في مثال الماء، هذه الحركة التغيرية التي تنقل الماء من حالة فيزيائية إلى أخرى. هذا التغير هو حركة ميكانيكية، وهو شيء عظيم، وهو حركة خطية. وإذا انتقلنا إلى المجتمع البشري فالانتقال من حال إلى حال هو الثورة، أي التغير الكيفي. غير أن تطور الطبيعة ليس حركة دائرية بل حركة صعود من البسيط إلى المركب، أي حركة ارتقاء من الأدنى إلى الأعلى. ستالين يعرض مثال الماء، الماء يتحول من جليد إلى ماء، ويتحول من سائل إلى جامد، لا فرق في ذلك وهذه هي دورة الطبيعة، وحركة الطبيعة ليست حركة دورانية كما يدعي الميتافيزيائيون بل هي حركة صعودية، تصعد من الأدنى إلى الأعلى ومن البسيط إلى المركب. إذاً، بدلاً من أن نستعمل كلمة «قفزة» نستعمل كلمة «ثورة». الثورة ربما تكون في هذا الاتجاه وربما في الاتجاه المعاكس، وكلاهما انقلاب جذري وشامل وانتقال من حال إلى حال وليس مجرد تغير بسيط. ستالين في كتابه عن الفلسفة المادية الجدلية وخذ الطبيعة والبشر؛ فكما تتغير الطبيعة يتغير البشر، وهذا غلط. فالطبيعة عنده أخذت محل الله. وستالين أعلن بوضوح أن من يبرز فكرة الدورة والدوران فهو من أنصار الطريقة الميتافيزيقية المعادية للطريقة الديالكتيكية، وهذا الكلام حماقة، وهذه الحماقة سادت الوسط الماركسي طويلاً، وهي تتعارض مع نصوص ماركس ولينين وأنغلز. ونذكر بعض أقوال كارل ماركس في كتاب رأس المال فهو يقول: اللانهاية التي لا تبلغها الأشياء في التقدم تبلغها في الدوران. ولينين ينقل عن هيغل أن العلم دائرة مؤلفة من دوائر. وهو في نهاية مقالته عن الديالكتيك يتكلم على تاريخ الفلسفة كدوائر. وأنغلز في نهاية كتابه دياكتيك الطبيعة يتكلم على دورة وعلى دائرة، وهذا

الكلام قلته لنايف بلوز، وهو دكتور في الفلسفة وخريج ألمانيا الديمقراطية وشيوعي قديم، لكنه ظل ينكر ذلك ويقول: لا توجد الدائرة في الديالكتيك بل الخط الحلزوني. فقلت له: الخط الحلزوني يُستعمل لحذف فكرة الدائرة، مع أن الخط الحلزوني هو صورة حسية توحد الدائرة والخط المستقيم، وهذه الصورة أقرب إلى الدائرة منها إلى الخط المستقيم. وهكذا يبدو لي أن ستالين قرأ مقالة لينين عن هيراقليط وعنوانها «خلاصة كتاب لاسال عن هيراقليط الغامض الأفسوسي»، ومنها كلام واضح عن أهمية الدائرة والدوران عند هيراقليط. لكن حذف ستالين فكرة الدائرة مرتبط باستغناء ستالين عن مقولة نفي النفي. وستالين وُحد الإنسان مع الطبيعة تحت مقولة التطور التي هي النمو والتحول. هنا ستالين لم يدرك أن فكرة التقدم مرتبطة بالإنسان وبقابلية الإنسان للتحسن. فكرة التقدم لا تُستوعب في مقولة التحول أو في مقولة القفزة أو في مقولة التطور أو في مقولة التغير، بل هي قائمة بذاتها. وفكرة التقدم هي أخت فكرة الإنسان. الإنسان هو الذي يتقدم، وأكبر فلسفة عن التقدم هي فلسفة هيغل. الإنسان يتقدم وإذا بستالين يعلن أن الطبيعة هي التي تتقدم وترتقي من البسيط إلى المركب، ومن الأدنى إلى الأعلى أزلًا أبدًا. ستالين أكد ارتقاء الطبيعة أزلًا ونفى الخلق الإلهي. إن ارتقاء الطبيعة أزلًا يعني أن هناك مبدأ خلقًا في الطبيعة لا يمكن الانفكاك منه إطلاقًا. ويبدو لي حين قرأت كتاب أنغلز فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية أن هيغل أقام تعارضًا بين الطبيعة والإنسان. الطبيعة دورة، أي صعود وهبوط. والإنسان تقدم.

الثورة عندي اثنتان: أولاً، الثورة التي هي التحول، أو الثورة التي تساوي التحول، أي الانتقال من حال إلى حال، أو من كيف إلى كيف مثل الانتقال من نظام اجتماعي إلى نظام اجتماعي آخر، من مجتمع الرق، على سبيل المثال، إلى المجتمع الإقطاعي، أو من المجتمع الإقطاعي إلى المجتمع الرأسمالي. ثانيًا الثورة بمعنى الانتفاضة البشرية الشعبية. البشر يثورون لأنهم يطلبون العدالة أو يريدون التغير أو يريدون السلطة فيثورون ضد النظام القائم. هذان المعنيان خلطهما ستالين ودمجهما معًا، لأنه يريد أن يقنعنا بأن الثورة بالمعنى

الثاني، أي الانتفاضة البشرية الشعبية، هي التي تقوم بالثورة بالمعنى الأول، أي الانتقال من نظام اجتماعي إلى نظام اجتماعي.

الثورات كلها في تاريخ الصين كانت تنتهي إلى الفشل. ثورة العبيد بقيادة يونوس (أو يونس وهو ربما من أصل سوري)، والثورة التي قادها سبارتاكوس، انتهتا إلى الفشل. ثورة الفلاحين الألمان بقيادة توماس مونزر وغيرها انتهت كلها إلى الفشل. والثورة في الصين ظاهرة دورية، وكانت بعض الثورات تنتصر مؤقتًا فيوزع الثوار الأراضي على الفلاحين. لكن بعد 50 سنة ترجع الأمور إلى ما كانت عليه من قبل. لماذا؟ لأن إنتاج البشر لوجودهم، وما يقتضي هذا الإنتاج، أهم بكثير من الثروات الملتبسة عن العدالة الاجتماعية وعن الثورة الطبقة. وبالتالي ليس صحيحًا أن الثورة هي التحول أو الانتقال من نظام إلى نظام.

إن أول ثورة شعبية منتصرة في التاريخ هي الثورة البرجوازية، لأنها ثورة بقيادة طبقة تملك وتكدح في وقت واحد. أما ثورات الكادحين غير المالكين كلها وثورات الفلاحين الفقراء ومعهم البدو انتهت إلى الفشل المحتوم. إذاً أول ثورة شعبية منتصرة في التاريخ هي الثورات البرجوازية، مثل الثورة الهولندية والثورة الإنكليزية وثورة الاستقلال في أميركا والثورة الفرنسية... إلخ. وهذه الثورات هي جزء من التحول البرجوازي وكانت تصب فعليًا في اتجاه قيام مجتمع جديد. وأول طبقة كادحة في التاريخ رُشحت لقيادة ثورة ناجحة هي الطبقة العاملة في روسيا. فلأول مرة في التاريخ نشهد ثورة شعبية غير برجوازية، بل مناهضة للبرجوازية، تنتصر وتغير المجتمع وتغير العالم. والآن نحن في عصر البيريسترويكا نعيد النظر في حساب اليبدر ونطابقه على حساب الحقل. وفي هذا السياق لا بد من التحذير من كلمة ثورة، ومن انتفاخ هذه الكلمة التي حملت كثيرًا من الضلالات والأضرار للعرب أكثر مما حملت من الفوائد.

19 - أميركا والخليج العربي

• كيف رأيت صورة المنطقة العربية غداة الحرب على العراق في عام

1991؟

- لو قيل لي قبل سنة من ذلك التاريخ أن من الممكن أن نشهد مئات الألوف من جنود أميركا وغيرها في الخليج، ما كنت صدقت. الانهيار يبلغ ذروته حقًا. من جانب آخر ثمة في وسط المثقفين نوع من الأيديولوجيا التي تحتقر الشرعية الدولية، وتعتبرها أكذوبة، وترى أن ألمانيا وفرنسا وإنكلترا أو أميركا أو الاتحاد السوفياتي أو اليابان لا توجد لديها إلا المصالح، أما الشرعية فهي مجرد غطاء للمصالح. وهذا يعني أن المصالح تتعادل مع الشيطان، أو ربما أن مصالح الغير تتعادل مع الشيطان، ومصالحنا تتعادل مع الرحمن، وهذا غير معقول وموقف مغلوط. ويمكن القول إن الرأي العام في أكثريته متعاطف مع العراق، لكن الأنظمة ليست على هذا النحو. غير أن الرأي العام لا أثر جديًا له في تاريخنا المعاصر أو في العشرين سنة الأخيرة. قبل نحو أربعين سنة مثلاً كان عندنا رأي عام، وفي زمن عبد الناصر كنا نشاهد تظاهرات شعبية تضم ملايين الناس من الخليج إلى المحيط، تسير في يوم واحد في معظم الأقطار العربية، وهذه الظاهرة الكبيرة المهمة المذهلة اختفت وما عادت موجودة الآن. ويبدو لي أن التيار الإسلامي غير قادر على قيادة تظاهرة جماهيرية. وأنا أصر على أن مقولة الجماهير تتعادل لا مع الكتل الكبرى وحدها، بل تتعادل مع الكتل الكبرى علاوة على فكرة التقدم. وإذا ألغينا فكرة التقدم لا يبقى ما هو إيجابي عن فكرة الجماهير.

أعتقد أن الشرعية الدولية حقيقة، وعامل سياسي تزايد أهميته منذ عشرات السنين، وفي المستقبل تزداد أهميتها بالتأكيد. والمصالح ليست الشيطان، لا مصالحنا هي الشيطان ولا مصالح فرنسا أو بلجيكا أو الولايات المتحدة أو الاتحاد السوفياتي هي الشيطان. ويجب الاعتراف بالمصالح، لأن الاعتراف باختلاف المصالح هو المدخل للاعتراف باختلاف الآراء، وهو الشرط الضروري للانتقال إلى فكرة الشرع وإلى فكرة القانون، لأن فكرة القانون هي أيضاً تسوية بين مصالح مختلفة. والشرعية الدولية تعني أن هناك دولاً مختلفة، تقيم في ما بينها عقداً يتضمن، مثلاً، أن من غير الجائز لدولة ما أن تحتل دولة أخرى، ولا يجوز لفرنسا أو ألمانيا أن تستولي على لوكسمبورغ تحت أي حجة من الحجج. الكويت دولة صغيرة مصطنعة تحجز العراق عن البحر، أي عن الخليج العربي. أعرف ذلك. وأعرف أن الكويت ليست دولة من العصر العثماني، لكن دعني أقُل حتى العراق لم يكن دولة في العصر العثماني. كان في العصر العثماني محافظات وألوية، وهذه الدول التي نراها اليوم مثل العراق وسورية والأردن ولبنان والكويت والسعودية لم تكن موجودة في العصر العثماني.

• لكن الشرعية الدولية هذه لم تطبق في فلسطين على الإطلاق.

- أنا أعتقد أن الشرعية الدولية بصرف النظر عن قضية فلسطين ستتغير ويجب أن تتغير، ولا أتصور أن الشرعية الدولية بعد عشرين سنة ستكون صورة طبق الأصل عن حال الشرعية الدولية اليوم. وإذا بقيت الشرعية الدولية كما هي اليوم، أعتقد أن البشرية تكون، في هذه الحال، سائرة نحو الفناء.

إذا كنا فعلاً نريد تغيير الشرعية الدولية في الاتجاه الصحيح، علينا أولاً أن نؤيد الشرعية الدولية تأييداً لا لبس فيه، وأن تكون بنداً من بنود ثقافتنا. وحتى لو جاء وقت تكسر فيه الشرعية الدولية بعض مصالحنا فنحن معها. أما في شأن العراق والكويت، فأنا ضد ضم الكويت، ومع انضمام الكويت إلى العراق. الأولى غير شرعية، والثانية شرعية. وهنا أريد التحذير من عبادة النفط. عبادة النفط مثل عبادة السلاح مثل عبادة الذهب مثل عبادة الآلات، وثنية جديدة

تتخذ أشكالاً مختلفة. وهناك من يعتقد أن النفط إذا احتله العرب تُحل أمورنا كلها. وهنا أود أن أذكر أن الاتحاد السوفياتي كان ينتج النفط والغاز بكثرة في زمن بريجنيف، وانتعش بعض الناس وتيسرت أحوالهم، وتبين لاحقاً أن النفط والغاز خربا الاتحاد السوفياتي بشكلين: هدرت الأموال في مشاريع خربت الطبيعة وخربت الأرض الزراعية، ومن جهة ثانية أضفت أموال النفط والغاز الخراب الداخلي على الاقتصاد السوفياتي.

أذكر في عام 1956 أنني سمعت محاضرة في المركز الثقافي في اللاذقية عن العراق وآثار العراق والمساجد وغير ذلك. وقال المحاضر إن العراق لديه محطة تلفزيون وسبق سورية في هذا المجال، لكن ليس في بغداد مجارير. وقال إن العراق من أهم الدول النفطية في العالم، وسورية ما كان لديها نفط ولا تنتج ليترًا واحدًا منه ومع ذلك سورية أفضل حالاً من العراق، في معظم النواحي. فالسوري الميسور كان باستطاعته أن يذهب شهرًا إلى اليونان أو إلى فرنسا في الصيف، أما العراقي الميسور فيمكن أن يصيف في دمشق فحسب، ويعتبر ذلك ارتقاء.

• كيف تتناول إذا مسألة الشرعية الدولية والموقف من قضية فلسطين؟

— في هذا الميدان أنا، أرفع لواء الشرعية الدولية، وأطالب بتطبيقها على الجميع، فالشرعية الدولية، ولا سيما أننا نلاحظ أن شعار تحرير فلسطين من البحر إلى النهر راح يخدم تسليم بقية فلسطين، وليست ضدنا، وهي لمصلحتنا لا لمصلحة إسرائيل. إن المزايدة في القضية الفلسطينية جلبت لنا الخراب منذ مؤتمر شتورة في عام 1962 الذي سَمَّيناه أنا وياسين الحافظ «مهرجان شتورة». نعم، المزايدة على القضية الفلسطينية عنصر كبير جدًا في انهيار العرب. في عام 1962 كانت المزايدة الأولى: أكرم الحوراني وأمين النفوري وصحافة سورية وصحف لبنان ... إلخ. المزايدة الثانية نجحت بعد حرب حزيران/يونيو 1967، المسيرة صار اسمها «حرب التحرير»، أي تحرير فلسطين من النهر إلى البحر، فكانت النتيجة أن أبواب جهنم فُتحت علينا وخسرنا فلسطين، واحتلت إسرائيل الضفة الغربية وقطاع غزة وسيناء والجولان.

أهم شيء هو تفاهم العرب على الامتناع عن الاقتتال والانقسام والتصادم. من إسبانيا والبرتغال إلى بولونيا وفنلندا، ثمة أوروبا تتوحد. أمة واحدة مؤلفة من كذا شعب وكذا لغة. العرب قومية واحدة ولغة واحدة ودين واحد وثقافة واحدة ومع ذلك لا نجد دولتين عربيتين في وئام بل في عدااء.

أنا أريد أن نتبنى فكرة التضامن العربي، وعدم اقتتال العرب.

في مسألة السلاح والتسلح والحرب والسلام، أود أن أضيف أن عبد الناصر وضع عددًا من الشعارات وعمل بموجبها، منها السلام العالمي والوفاق الدولي وتحريم الأسلحة الذرية وخفض التسليح. وعبد الناصر كان أحد أبطال هذه القضية مثله مثل نهرو وتيتو. أميركا كانت دائمًا ضد عبد الناصر، والسوفيات ما كانوا معه على أقل تقدير. ومع ذلك كان عبد الناصر مع سياسة الوفاق الدولي ومع السلام العالمي، ومع تحريم الأسلحة النووية (الكيمائية وأسلحة الدمار الشامل). في عهد الانفصال السوري شنت إذاعة دمشق حملة على عبد الناصر لأنه ترأس مع جون كينيدي في شأن قضية فلسطين. عبد الناصر استمر في موقفه الذي صاغه مؤتمر باندونغ الذي لم يذكر في قراراته إزالة إسرائيل، بل قال: بتطبيق القرار رقم 181 الصادر عن الأمم المتحدة في عام 1947 والمعروف بقرار التقسيم. مؤتمر باندونغ طالب بتنفيذ الشرعية الدولية.

إن معركتنا مع إسرائيل معركة قاسية جدًا جدًا، وبلا أدنى ريب فإن إسرائيل مدعومة جدًا، وبلا أدنى ريب أن إسرائيل قوية وليست ضعيفة. معركتنا مع إسرائيل يجب أن تتخذ الشكل التالي: إذا كانت إسرائيل مع الحرب فيجب أن نكون مع السلام. إسرائيل ضد الشرعية الدولية، إذا نحن مع الشرعية الدولية.

ما لفتني في أوائل آب/أغسطس 1990 أن أميركا لم تهتم في البداية باحتلال العراق للكويت، وصبت اهتمامها على فكرة الدفاع عن السعودية والإمارات. وبعد ذلك بأسبوع، حين دخلت فرنسا والاتحاد السوفياتي على خط السياسة، وهو ما يسمى الشرعية الدولية التي تنص على عدم جواز الضم

بالقوة، وضرورة التراجع عن الضم، وعودة الكويت إلى ما كانت عليه، وعودة عائلة الصباح إلى الحكم، تغير موقف الولايات المتحدة.

نحن نعرف أن العرب يتسلحون بشكل غير معقول. نحو أربعين أو خمسين في المئة من الأسلحة المستوردة إلى العالم الثالث تستوردها السعودية والعراق وسورية ومصر والكويت وليبيا والجزائر والمغرب. متى كانت الحرب تقاس بكمية السلاح؟ هل إن بلدًا لديه 2000 دبابة هو أقوى من بلد لديه 500 دبابة؟ الجيش السوفياتي كان أضخم بكثير من الجيش الأمريكي، لكنه لم يكن أقوى منه. الاستخبارات السوفياتية كانت أضخم عددًا من الاستخبارات الإنكليزية والأميركية لكنها لم تكن أكثر فاعلية بتاتًا بل أقل فاعلية.

إسرائيل وحدها أقوى من الدول العربية. هنا الفضيحة، فهي تحتل جنوب لبنان ومعها فريق من الناس يؤيدها، وهي موجودة في الجولان، والبارحة كانت في سيناء، وهي تحتل الضفة الغربية وقطاع غزة. وهي انتصرت في عام 1948 وفي حرب 1967. ودخل الفرد الإسرائيلي أعلى من مثيله في الدول العربية. أنا أود أن أعرف لماذا المجتمع الإسرائيلي يتلقى مهاجرين ويستوعبهم، بينما مجتمعنا يقذف الآلاف من الناس إلى الخارج؟

20 - الشعب

• كيف تُعرّف كلمة «شعب» أو كلمة «جمهور»؟

- الشعب كيان سياسي ثابت، والجمهور، بدءًا من الجمهور في صالة السينما، ليس له كيان ثابت. الشعب يتكوّن من أفراد مختلفين، وهو مقولة اختلافية. فالإنسان وهو واحد من الناس له حق الائتلاف مع غيره من الناس، وحق تأليف زمر (مجموعات) وجماعات وشركات وجمعيات ومجتمعات بجميع معاني الكلمة. أنا وأنت وفلان وفلان نريد أن نؤلف ناديًا أو حزبًا سياسيًا أو نقابة أو دينًا جديدًا. أحدنا أعلن نفسه نبيا ويوجد من يؤمن به فليكن. هذا حق. وفي ضوء ذلك نستطيع القول إن الشعب هو العلاقات بين الناس. أما القطيع المؤلف من أفراد فهم مثل بعض. هؤلاء كتلة وليسوا شعبًا. والتاريخ هو تاريخ إنتاج البشر لوجودهم اجتماعيًا. البشر ينتجون وجودهم اجتماعيًا، وهذا الإنتاج له تاريخ، وله بيئة جغرافية، وبهذا المعنى فإن التاريخ محصلة الكيفيات المختلفة، مثلما يقول المثل الشعبي عندنا: الجمل نوى نية، والجمال نوى نية، ونية ربنا فوق كل نية.

أنا أقسم التاريخ إلى قسمين: التاريخ الداخلي والتاريخ الخارجي. التاريخ الخارجي كأن نقول إننا ناضلنا ضد الفرس وضد الترك ... إلخ. أو لتحدث عن تاريخ الإسلام بدءًا من مكة والمدينة والقتال ضد المشركين ثم ضد الروم والفرس والصليبيين والمغول والترك ... إلخ. ثم حرب الخلاص من الفرنسيين والإنكليز أي الحرب ضد الاستعمار. هذا هو التاريخ الخارجي. أما التاريخ

الداخلي فيتضمن الخلاف والاختلاف والتعاون والصراعات داخل الجماعة، والاعتراف بالجميع داخل الجماعة. والقصد هنا أن نتكلم على الوعي القومي. العثمانيون مثلاً نقطة خلاف. معظمنا يعتقد، مع مبالغاة كثيرة، أن العثمانيين سبب التدهور والانحدار، وإن العصر العثماني كان عصر تدهور وانحدار طوال 300 سنة بين عامي 1500 و1800. وأنا أصر على أن العصر العثماني كان عصر انحطاط، وفيه انخفض عدد الناس، وتدهورت الزراعة وتدهور الأمن. لكنني لا أستطيع أن أعزو هذا الانحطاط إلى السلطان العثماني أو إلى الشعب التركي. القضية أكبر من سلطان ومن عنصر الترك. القضية قضية المجتمع، أي قضيتنا الداخلية كعرب. وهناك من يقول: لولا العثمانيون لأكل الإسبان والفرنسيون والإيطاليون المغرب العربي منذ القرن السادس عشر.

أعود إلى الكلام على الاتحاد السوفياتي الذي تعلمنا اليوم، ولم نكن نحتاج هذا الدرس، أن التضحية بالتعليم والتضحية بالثقافة والتضحية بالصحة والتضحية بالزراعة والصناعة والتضحية بالقانون وبدولة القانون من أجل السلاح والتسلح وفكرة الثورة هو أكبر عوامل انحدار الأمة. قلنا الكفاح المسلح ثم رأينا المسلح بلا كفاح، والسلاح أكثر بكثير من النضال. أولاً وقبل أي أمر آخر أريد أن أشتغل وأكسب رزقي وأحب وأعشق وأن أربي أولادي وأعيش في نوع من السعادة، وسبيلي إلى ذلك العمل والكدح... إلخ. ثم، في سياق ذلك، أو بعد ذلك، ومن أجل ذلك، أناضل سياسيًا، ولو حتى بالسلاح. لكن الأمور انقلبت رأساً على عقب. في بيروت مثلاً في العيد الخمسيني للحزب الشيوعي اللبناني رأينا سيارات بمدافع طويلة جداً، ويقف وراءها شبان في السادسة عشرة، وهؤلاء يقبضون رواتب. هل هذا معقول؟ الحزب الشيوعي اللبناني في عام 1947 كان يجمع في بيروت ذات المئتي ألف نسمة نحو عشرة آلاف إنسان، لكن في عام 1981 لم تستطع الحركة الوطنية التقدمية بجميع أطرافها أن تجمع في بيروت الغربية وحدها بقدر ما جمع صائب سلام وحده. هذا هو الانحدار الكبير.

21 - الله

• سنتكلم على الله والمطلق. ماذا تقول في هذا الحقل المعرفي؟

- نعرف الارتباط الأرسطوطاطيلي للكلمة بمقولة الشكل. الله هو الذي يمنح الأشكال فهو، كما قال العرب، واهب الصور. العرب يذكرون الله (بسم الله، الله يحرسوا، هيك الله بدو)، ويمكن أن يذكر الواحد اسم الله 5000 مرة في اليوم. الأوروبي غير ذلك. في المملكة العربية السعودية وفي درس الفيزياء يقولون: الحرارة تمدد الحديد بمقدار كذا بإذن الله أو إذا شاء الله، أي إن الله يدخل في كتاب الفيزياء وفي شتى مواد التعليم على الطالع والنازل. إذا كان الأمر هكذا فقد حُيد الله، وما عادت له أي قيمة، بحجة إنه موجود في كل مكان وهو مسير الأشياء كلها. هنا يحصل نوع من التطابق والتلاصق بين الله والعالم (انحلال الله في العالم). وفي محاولة انحلال الدين في العلوم فلا العلوم تتقدم ولا الدين يصبح له شأن إيجابي في حياتنا أو في تاريخنا. الأوروبيون خلاف هذه الحال.

لا أعتقد أن الدين كان له شأن كبير في تاريخ البشرية، ولا سيما في مراحلها الأولى حين ارتقى الإنسان من الحيوانية والبربرية والغريزية بفضل المحرمات الدينية. أول تحریم كان ضد افتراس الإنسان للإنسان. وهذا الأمر استمر في بعض جزر المحيط الهادئ حتى القرن التاسع عشر، وهو أصل عام للبشرية جميعًا. النوع الإنساني كله كان يتعاطى أكل لحوم البشر وقتل الإنسان. العبودية كانت تقدمًا كبيرًا قياسًا على مرحلة أكل لحوم البشر. العبودية كانت

خطوة كبيرة إلى الأمام. والحضارات الأولى التي قامت على الرق ألغت لحوم البشر، لكن بقي فيها طقس أضاحي البشرية للآلهة عند الإنكا والأزتيك وقرطاجة. وهنا تكمن عظمة الدين الإبراهيمي (نسبة إلى إبراهيم الخليل)، ماذا يمثل إبراهيم الخليل، إنه يمثل انتهاء عصر الأضاحي البشرية حين نفذ إبراهيم أمر الله الذي قال له: لا تقتل ابنك بل خذ هذا الخروف، وضّح به بدلاً من ابنك. ونحن نعرف أهمية إبراهيم الخليل في المسيحية ولدى كيركغارد والمسلمين.

مسألة الله هي مسألة فلسفية ولدت من التفكير أو من الأفكار التي أوحى بها الله إلى الفكر الإنساني. إذًا، معضلة وجود صفات الله من الواضح أنها ولدت من الأفكار التي أوحى بها الله إلى التفكير البشري. والمعتقدات الشعبية هي أساس أي دين. إن فكرة الله حملها إلينا التقليد والتراث. والمذاهب الدينية تؤيد حضورًا مباشرًا ومدركًا لله في الوعي البشري؛ فالله حاضر مباشرة في وجداني وفي وعيي وفي ضميري، تمامًا مثل عبارة باسكال المشهورة: الله المحسوس للقلب فلا حاجة به للعقل والفلسفة. لكن اللاهوتيين لا يقبلون كلام باسكال العظيم، ولا يقبلون نفي العقل والفلسفة في معرفة الله.

في كتاب فلسفة عصر النهضة لأرنست بلوخ وردت فكرة بمنتهى الذكاء عن خلق العالم من العدم. وعن تفسير الخلق من العدم في الفلسفة اليونانية تمامًا كما لو قلنا إن النجار صنع الطاولة من الخشب. فالله خلق العالم من العدم، فالعدم في هذه الحال مادة، والعالم وجود وعدم، والله وجود بلا عدم. والعالم مخلوق من العدم، فالعدم موجود في جوهر العالم، أي إن العدم جزء من مادة الكون، ومن الوجود الإلهي، وهو جزء لا يتجزأ من كون العالم عالمًا.

تاريخ البشرية هو صراع بين الوجود والعدم. وعندما يتوقف صراع الوجود ضد العدم يتزايد العدم ويتقلص الوجود: عدم الزراعة، عدم الشغل، عدم الكرامة، عدم القانون، عدم الأمن، عدم الملكية، عدم الحرية ... إلخ. عدم الزراعة يعني عدم وجود حنطة وعدم وجود الطعام. تاريخنا هو، بلا شك، انحدار، أي تقلص الوجود ونمو العدم. فالعدم هو عدم وجود شيء.

الفلاسفة صاغوا عددًا من البراهين عن وجود الله. هناك براهين ميتافيزيقية وبراهين فيزيقية وبراهين أخلاقية. البراهين الميتافيزيقية هي التي تتخلص مباشرة من فكرة الله إلى وجود الله. وأول برهان ميتافيزيقي هو البرهان الأنطولوجي وهو أشهر البراهين. وكما نرى أنه البرهان الأعظم، بل الأكثر فلسفية والأقل شعبية، وهذا البرهان الأنطولوجي أو البرهان الكينوني اخترعه في القرن الحادي عشر القديس آنسيل، واستأنف هذا البرهان في ما بعد ديكارت ثم مالبرانش فسبينوزا فهيجل. ونستطيع القول إن كانط رفضه، وهيجل رد على كانط وقبله. ديكارت أعطى هذا الدليل شكلاً رياضياً تقريباً فقال إن للمثلث مثلاً جوهرًا أو ماهية وهي أن مجموع زواياه يساوي 180 درجة. هذا البرهان هو برهان قبلي حيث يزعم أصحاب هذا البرهان أنهم إنما يستنتجون وجود الله من جوهر الله أو من ماهية الله. فالله هو الكائن الكامل، أي إن له تمام الوجود. فمن المتناقض إذاً ألا يكون موجودًا. لكن كانط وجه إلى هذا البرهان نقدًا كاملاً، ويمكن أن نختصر نقد كانط بما يلي: لا يمكن أن نستنتج تحليليًا من مفهوم أو فكرة إلا ما هو موجود فيها ضمنيًا. في فكرة سبينوزا عن الكائن لا يمكن أن تحوي إلا فكرة الوجود وليس الوجود. فبين فكرة الوجود والوجود فارق كبير.

البراهين الفيزيقية أولها البرهان الكوسمولوجي أو البرهان المستند إلى عَرَضِيَّة العالم. العالم عَرَضِيٌّ، إذاً يجب أن يكون كائن ما أوجد العالم العرضي. العالم العرضي إما أن يكون موجودًا وإما أن يكون غير موجود. فإذا كان موجودًا فهذا يعني أن كائنًا ما أوجده وهو الله. هذا البرهان ضعيف عند الفلاسفة. ثمة كثيرون من الفلاسفة الكاثوليك يسخرون منه. مالبرانش لم يقبله، وكذلك إدوار لوروا. كانط قال إن هذا البرهان يخفى عشا من السفسطة. ومن ضمن البراهين الفيزيقية البرهان الثيلوجي أو البرهان بالغاية، وهو برهان ضعيف أيضًا سخر منه مالبرانش. أما البراهين الأخلاقية فتتحدث عن مفهوم الجزاء في الأخلاق. وعن أن العقل الذي ينير الإنسان هو حكمة الله نفسها، وأن الله ليس وجودًا بل مبدأ الوجود، وهو فوق كل وجود. وقبل ديكارت هذا البرهان بقوله إن العقل هو نور طبيعي وضعه إله فينا.

إن جوهر الروح يفترض الاتجاه نحو الغاية غير الواعية. فإذا كان الروح هو الواقع الأول والمطلق فإن الغائية جزء من جوهر الوجود نفسه، والعالم يجب أن يُفهم على أنه مُحَرَّك بالروح ومتَّجه نحوه.

في مستوى نظرة المعرفة، أو في مستوى المنطق نستطيع القول إن العالم كله، طبيعة وإنسان، هو ناتج أو نتيجة. الطاولة أمامي منتج، والهواء الذي أتنفسه هو ناتج، والشمس ناتج، والقمر موجود ولم يكن من قبل موجودًا. وهذا الموجود إنما جاء إلى الوجود كي يصير موجودًا. قلم الرصاص موجود، وهو جاء إلى الوجود، وبعد ذلك ليس له تاريخ لاحق إلا أنني استهلكه وسيختفي وينقرض. جسمي موجود، وهذا معناه أنه يجيء يوميًا إلى الوجود بفضل التحولات التي تجري فيه، أي بفضل الاستهلاك الذي استهلكه يوميًا من مواد غذائية. المجتمع موجود، ومعنى ذلك أنه جاء إلى الوجود، ويجيء يوميًا إلى الوجود، وهو ناتج من علاقات الناس.

الطاولة والكرسي والبيت منتج العمل الإنساني. لكن الشمس والهواء والأوكسجين الذي نتنفسه وجدول الماء هذا كله منتج الطبيعة وليس الإنسان. وممارسة الإنسان لعملية الإنتاج هي التي تعلّمه المنطق وتعلّمه فكرة الاستنتاج، كما ذكر لينين بشكل مختزل، أي إن العمل الإنساني هو الذي يعلم الإنسان مقولة السببية ومقولات المنطق. والمقولة المركزية في فلسفة هيغل وماركس وفي تصورهما للعالم هي مقولة منطق الواقع، أي الإعلان الصريح أن الواقع باعتباره واقعًا له منطق، وهذا المنطق هو منطق الواقع. وفهم الإنسان منطقَ الواقع هو جانب من ارتقاء البشرية وصعود البشر. وكل حديث الإستمولوجيا العربية اليوم بعيد عن أساس الموضوع. الإستمولوجيا بالمعنى الدقيق ليست نظرية المعرفة، بل هي فلسفة العلوم، بينما الأغنوزيولوجيا هي نظرية المعرفة. الله والطبيعة يتلاصقان. الله والموجود يتلاصقان. الوجود ينشطر إلى اثنين: الوجود ليس ماديًا خالصًا، بل معه مرافقات معنوية وأخلاقية وفكرية وذهنية، وهي عناصر في تكوين هذا الوجود. وهناك وجود فوق هذا الوجود وفوق كل وجود. هناك نسبي إذًا وهناك المطلق. هناك ما هو أرضي إذًا وهناك ما هو

متعالٍ. المقولات الدينية هنا تصبح مقولات فلسفية وتصبح مفاتيح لكشف العالم، ولبناء صرح العلوم العلمية.

• مَنْ مِنَ الْعَرَبِ كَتَبَ فِي فَهْمِ اللَّهِ؟

- لو قام الغزالي من قبره ومعه ابن رشد ومعهما يوحنا الدمشقي وابن سينا، لا يمكن أن يفكروا مثلما فكروا في زمنهم، لأن الإشكالية نفسها تغيرت، والأسئلة تغيرت، وسيضعون في مركز نظرهم أن العالم ينوجد وهناك خلق مستمر بواسطة البشر الذين خلقهم الله. وبهذا التفكير سيحلون المسألة، مع الفارق الحدي بين الخلق الإلهي والخلق البشري. الخلق الإلهي خَلَقَ من العدم، أما الإنسان فيخلق شيئاً من لا شيء. الله العربي السامي السينائي الإسلامي التوراتي المسيحي، خلق العالم بكلمة «كن» فكان. وهذا غير فينيقيا وغير بابل وغير الهند والصين واليونان.

تحضر إلى ذاكرتي في كتاب كارل ماركس رأس المال الفكرة القائلة إن حركة الكواكب السيارة تشكل قطعاً ناقصاً، وإنها تنجذب نحو المركز وتتخذ شكل القطع الناقص. المقولة الثنائية الماركسية الفيورباخية التي نجدها عند جاك دريدا وفي تاريخ الفلسفة، تقول بالتعارض بين المادية والمثالية، أي الروح والفكر والوعي (ولنين يضيف النفس) من جهة، والطبيعة والوجود والمادة والفيزيقي من جهة ثانية. هذه هي المعارضة الكبرى أو المقولة الثنائية الكبرى. المقولة الأولى (روح، فكر، وعي، نفس) سأسميتها المقولة الروحية الفكرية، والمقولة الثانية (البيعة، الوجود، المادة، فيزيقي) سأسميتها المقولة المادية. الآن، أين نضع الله؟ في أي مجموعة؟ كثيرون من الناس يضعون الله في خانة الوجود. ومن دون شعور ينزاحون إلى المادة، والله يصبح لديهم في صحبة الأشياء. ولأن الله ليس طاولة ولا كرسيًا، وبما أن المضارعة والتشبيه ضرورة للفهم، فإن الله ومقولة وجود الله يصبحان مثل وجود الجبل، أو مثل وجود الشمس، والله يصبح شقيق المقولة المادية، والإيمان بالله سيكون نموذج اليقين المادي أو الإدراك الحسي. الطاولة موجودة، الكرسي والبيت موجودان، والجبل موجود والشمس موجودة. المفروض أن الله شقيق مقولة

الروح. الله ليس مادة. وهذا يجعلني أقول إن تسعة أعشار الناس حينما يقولون إن الله موجود فقولهم هذا ملتبس جدًا. إن فكرة الله باعتباره شخصًا موجهة مباشرة ضد الحلولية التي تقول إن الله حال في العالم، وإن الأشياء والكائنات والبشر والحيوانات هي صدورات من الله. طبعًا هذه العقيدة الحلولية تتعارض مع العقيدة المسيحية وتتعارض مع العقيدة الإسلامية. والآن أريد أن أقول إننا كعرب ومسلمين نرفض فكرة أن الله شخص لأنها ملتبسة وفيها تشبيه بالإنسان. إذا رفضنا مقولة إن الله شخص سقطنا في الحلولية. هناك فعلاً علاقة بين الله والعالم وهي علاقة جدلية. والحلولية تلغي هذه العلاقة بحجة الوحدة وبحجة مذهب وحدة الوجود. وأنا أعتقد أن مذهب وحدة الوجود مذهب خراب.

إن علاقة الله بالعالم تفترض التمييز بينهما، وتفترض التناقض بينهما، وتفترض علاقة جدلية بينهما. وأريد القول وأريد التذكير بأن أمام الإنسان في موقفه من العالم ثلاثة خيارات: روحية وفكرية وذهنية. الخيار الأول الممكن هو رفض العالم على الطريقة البوذية، أي إن العالم شر والكون شر والحيوانات يفترس بعضها بعضًا، والحروب مندلعة بين البشر، وهذا الكون لا يُصلح. لذلك فإن واجب الإنسان أن يكون آدميًا وطيبًا وخيّرًا وأن يهتم بمصيره الشخصي وبخلاصه. رفض العالم يمكن أن يتخذ شكلًا ثوريًا، والشكل الثوري هو التطبيق المباشر للخلاصية، أي عدم السعي إلى النجاة في الآخرة، بل نريد ثورة في الدنيا تبيد الأشرار وتستأصل الشر من العالم وتقيم الفردوس على الأرض. وهذا الشكل له وجوه مختلفة، دينية وعلمانية وملحدة، وكثيرون من الثوار الماركسيين الملحدين يريدون الفردوس على الأرض، وهناك من يعتقد أن الفردوس تحقق في الاتحاد السوفياتي. منذ عام 1956 حتى الحمار كان يجب أن يدرك أن الاتحاد السوفياتي ليس فردوسًا، وأن ملايين القتلى، بمن فيهم قادة الحزب الشيوعي، قُتلوا بتهم باطلة، وأُتهموا بأنهم جواسيس وأعداء الشعب. ومع ذلك أتذكر شيوعيًا سودانيًا مهمًا كتب في عام 1967 مقالة في ذكرى ثورة أكتوبر قال فيها: ليست أول مرة أزور فيها الاتحاد السوفياتي بل جئت إليه في عام 1957، أي قبل 10 سنوات، وحين جئت في عام 1957 كان اعتقادي أن الاتحاد السوفياتي جنة وفردوسًا، الآن اكتشفت أن اعتقادي ذلك كان غلطًا،

لأن الاتحاد السوفياتي تقدم كثيراً عن عام 1957. وأنا أستغرب كيف أن ذلك الرجل لا يزال يؤمن بأن الاتحاد السوفياتي فردوس في عام 1957. ألم يقرأ مقررات المؤتمر العشرين؟ ألم يقرأ تقرير خروشوف السري؟ ألم يسمع بحوادث بولونيا والمجر؟ ألم يكتشف أن زينوفيف وكامينيف وبوخارين ليسوا أعداء للشعب؟ ألم يعرف أن ثلاثة أرباع أعضاء اللجنة المركزية المنتخبين في عام 1934 أعدموا بين عامي 1934 و1939؟ أما سمع أن الكولخوزات كانت شيئاً راعباً؟ أما قرأ أن خروشوف عندما جاء إلى الدانمارك رفع بطاقة الحزب الشيوعي وقال: بعد عشر سنوات إما أن تكون زراعتنا أحسن من زراعتكم وإما أستقيل من الحزب الشيوعي؟ وفي ما بعد أعلن أن الزراعة السوفياتية متخلفة وخربانة مقارنة بالزراعة في أوروبا الغربية.

هناك شكل آخر لتحويل الأرض إلى جنة هو أحمد بن بلّة. ففي حوارهِ مع الصافي سعيد المنشور في جريدة السفير في عام 1981 هاجم النموذج السوفياتي. وفعلاً الحق معه، ليس في الهجوم فحسب بل في تشخيص الأمر. لكنه، امتدح الثورة الإسلامية الإيرانية، وقال إن من حق الإنسان ومن حق الشعوب أن صنّع جنة على الأرض. وهذا الاعتقاد الطوباوي اعتقاد شرير، والطوباوية السياسية الثورية تحمل السكين لاستئصال الشر. والشر يتمثل في فريق من الناس يجب إزالتهم، ونمنح أنفسنا حق قتل الإنسان الذي يتجه رغم أنفه نحو الغاية التي تبرر الوسطة. إذا أردنا حصد قمح لا نزرع شعيراً. إذا أردنا مجتمعاً إنسانياً لا نزرع الحقد، وإذا زرّعنا الريح سنحصد العاصفة.

22- العالم مادة وحركة

• يرجى التفصيل أكثر في مواقف الإنسان من العالم.

- ثمة مواقف متعددة في النظر إلى العالم. الموقف الأول هو موقف الرفض، والموقف الثاني هو قبول العالم، والموقف الثالث هو نفي العالم. الموقف الأول شيعي ثوري يجمع كثيرًا من الشيعة وبعض السُّنة. الموقف الثاني هو سُني، يجمع بعض الشيعة وكثيرًا من السُّنة. وفي وعي هؤلاء ومعهم المسلمون الأوائل الذين كان موقفهم قبول العالم، أن معاوية بن أبي سفيان مثل العالم والسياسة مقابل علي بن أبي طالب الذي مثل شيئًا آخر. قبول العالم هو إعلان عن أن الأرض ليست السماء، والسماء ليست الأرض، ويجب قبول العالم أي قبول الدنيا. أن كثيرًا من الشيعة البرجوازيين تبنا هذا الموقف، واعتقدوا أن الدنيا غير الدين، وهم يقيمون الفرائض ويؤمنون بأن علي أحق بالخلافة. لكنهم في الدنيا ينصرفون إلى التراكم الاقتصادي وإلى الكسب المادي وإلى التقدم. وفي العصر العباسي، وبالتحديد في بغداد، كان الآلاف من هؤلاء، واليوم في الخليج العربي، من ذوي الثراء ومن ذوي العلم معًا. وهذا الوسط الشيعي البرجوازي عبارة عن بؤرة اجتمع فيها الفكر الحر وأدباء وشعراء وفلاسفة... إلخ. وهؤلاء المفكرون والفقهاء لا أقول إنهم شيعة بل حول الشيعة، وجدوا أن السُّنة أغلقوا باب الاجتهاد وتحجروا، بينما الوسط الشيعي أكثر انفتاحًا. ياسين الحافظ كان متحفظًا عن فكرة الشيعة وحرية الفكر.

الموقف الثالث هو النفي الإيجابي للعالم، وهذا الموقف يُسميه ألبرت

شفائتزر في كتابه كبار مفكري الهند «الموقف المسيحي الأوروبي». ما معنى
النفي الإيجابي للعالم، يعني أن أقول للعالم لا ثم أقول له نعم، لأن لدي رغبة
في تحويل العالم، أي إن الدنيا ليست مجرد دنيا نعيشها، بل عالم له تاريخ
ويجب أن يكون له تاريخ. وأن هذه الأرض أو هذه الدنيا، أي هذا العالم
ليس جنة، وليس من الممكن أن يكون جنة، لكن من الممكن تحسينه. إن
فكرة القابلية للتحسن هي جذر للتاريخ والتقدم. وعلى هذه النقطة التقى أئمة
الفكر الأوروبي الغربي. الإنسان حيوان، له عيوب أكثر من عيوب الحيوانات،
لكن له ميزة هي أنه قابل للتحسن، ولتحسين عالمه. وهذا محفور في التوراة
والقرآن. تلك هي مقولة «الاستخلاف». الإنسان خليفة الله، وهو سيد الطبيعة
وملك المخلوقات. في بداية كتاب ديكارت رسالة في المنهج طرح مشروع
جعل الإنسان سيدًا على الطبيعة وملكًا على المخلوقات. وصدى هذا الموقف
الديكارتي كان واضحًا في مقالة كارل ماركس عن الهند في عام 1853 حين
لام الثقافة الهندية لجعلها الإنسان يركع أمام سبال البقرة وهانومان القرد.
وأستطيع أن أذكر في هذا الميدان باسكال ونظريته في الفارق في مقدمة كتاب
نظرية الفراغ حين قال: إن علم النحلة كامل وعلم الإنسان ناقص، وهذا امتياز
الإنسان على النحلة وليس العكس. إذا قلت للناس إن علم النحلة كامل
سيقولون لك فورًا سبحان الخالق. لكن القول إن علم الإنسان ناقص يعني
أن أمام هذا الإنسان تقدمًا وارتقاء وتغيرًا وتطورًا وصعودًا. وعلم النحلة كامل
يعني أن علم النحلة منته. علم النحلة مربوط بحاجات النحلة. وأذكر أيضًا آدم
سميث وكانط وجان جاك روسو، وجميعهم مختلفون في الرؤية، لكن فكرة
التقدم عندهم ارتبطت بفكرة الإنسان، وجميعهم كانوا مع التقدم ومع نقد
التقدم، ومع الإدراك أن للتاريخ دائمًا وجهًا مأساويًا.

الله في كتابات ماركس والماركسيين بعده ليس موضوعًا مركزيًا. ماركس
شُغل بالإنسان وتاريخ الإنسان وإعطاء تصور عن تاريخ الإنسان بما في ذلك
مسألة الطبيعة. وشُغل ماركس والأعلام الكبار بعده بنظرية المعرفة أو لنقل
بطريقة المعرفة وبالفهم العلمي للمجتمع وللإقتصاد والسياسة، وهذا كله كان
في خدمة تغيير العالم وإقامة نظام جديد اقتصادي اجتماعي حضاري.

كثيرون يميلون إلى وضع كارل ماركس على خط فيورباخ الذي هو ممثل المادية والإلحاد. ووجدت هذا الأمر في كتابات روجيه غارودي في الستينيات من القرن العشرين. غارودي يقول إن ماركس الشاب تخلى عن هيغل واهتدى إلى الإنسانية الفيورباخية، أي إلى المادية. ولديّ اعتراض. إذا سألتني عن الحاضر في كتاب رأس المال، فيورباخ أو هيغل أقول لك هيغل وليس فيورباخ. في تعامل ماركس مع هيغل يبرز أحياناً التعامل مع الفكرة المطلقة الهيجلية أو لنقل الإله الهيجلي، وكثير من النصوص في تاريخ الماركسية أو معظم النصوص ربما عند ماركس نفسه أو عند ماركس وأنغلز ولينين يتعامل مع الفكرة المطلقة الهيجلية بالنبد أو الرفض وأحياناً السخرية. لكن ثمة نصوص عند أنغلز ولينين ليست على هذا النحو، هي أقرب إلى القبول والتأييد منها إلى رفض الفكرة المطلقة الهيجلية.

تيار دو شاردان لم يترك مجالاً لعقيدة الخطيئة، أي لعقيدة السقوط. أليست نظرية تقدمية؟ غارودي نشر نصوصاً لتيار دو شاردان يعلن فيها أنه يؤيد المادية التاريخية، ويؤيد الحل الاجتماعي للماركسية، البشرية ستقيم الاشتراكية يوماً ما، وأن النظام الرأسمالي غير مقبول في نهاية المطاف، وهو لا يتفق مع المسيحية. تيار دو شاردان يعلن توحيد الإله الأعلى، الإله المتعالي الذي هو الإله المسيحي، أي الله تعالى، والإله الماركسي الذي هو التقدم إلى الأمام. الماركسية شددت الناس إلى الأمام وإلى التقدم، وصرفت الإله الأعلى، الله المتعالي. وأنا أرى أن هذا الموقف خطأ، إذ لا يمكن إلغاء فكرة التعالي والله المتعالي.

في روسيا المتأخرة حاولت الإنتليجنسيا الروسية الثورية تحويل روسيا. ورأت أن روسيا متخلفة تعني أن الشعب متخلف، ويجب أن نغير هذا الواقع. أكبر خصم للإنتليجنسيا الروسية هو دوستوفسكي. روسيا عاشت خارج الفلسفة، فيها الدين الأرثوذكسي الذي تلون بلون روسي حين اعتنق عقيدة «الشعب حامل الله على أكتافه»، ومضمونها أن رسالة المسيح هي رسالة خلاص الإنسان وخلص البشرية ويجب أن تحملها. بعد سقوط القسطنطينية

على أيدي محمد الفاتح بنحو مئة سنة خاطب راهب روسي قيصر موسكو قائلاً: «سقطت روما الأولى على أيدي البرابرة الجرمان. وسقطت روما الثانية على أيدي الأتراك. وموسكو هي روما الثالثة، فإذا سقطت روما الثالثة سقطت رسالة الخلاص الإلهية». ويبدو أن هذه العقيدة سرت في نفوس الشعب الروسي سريان النار في الهشيم، حتى صار الشعب الروسي حامل الله على أكتافه. وهذا الخط انقلب في القرن التاسع عشر من خط ديني إلى خط لا ديني. وحين أرى كيف أن السوفيات يركضون نحو أنغولا وموزمبيق وأفغانستان وبلاد العرب وكوبا أشعر أنهم يريدون تطبيق عقيدة معينة، وكأنهم يحملون مصير العالم ومصير الإنسان. في ما بعد ندموا على ذلك، بعدما تورطوا وأهدروا الأموال ولم يصلوا إلى نتيجة. بطرس الأكبر وكاترين الثانية يمثلان حقبة جديدة من تاريخ روسيا، إذ ما عادت روسيا متوقعة في الاستبداد الشرقي، بل صارت تتأورب أكثر فأكثر. في القرن التاسع عشر تجددت الانتفاضات الفلاحية، وهُزمت روسيا في حرب القرم وألغيت القنانة في عام 1861، أي في الفترة نفسها التي ألغي فيها الرق في الولايات المتحدة (وهذه نقطة بارزة في تاريخ العالم وتاريخ الإنسان) وتكوّنت في القرن التاسع عشر طبقة من المثقفين الروس، وعلى أيدي هذه الطبقة راحت روسيا تتحول من الدين إلى العلم. الإله الجديد صار علم الطبيعة. لنقل إن أفكار لامارك وداروين ونظرية تطور الأنواع وُجّهت ضد الجهل الديني وضد الإكليروس وضد جهل الفلاح وضد الدين وضد العقيدة الدينية.

انتقلت الثقافة الروسية من الدين إلى علم الطبيعة إلى العلم العلمي من دون المرور بالفلسفة. إن روسيا بطرس الأكبر بعيدة عن ديكارت وكانط وهيغل. أما في القرن التاسع عشر، فاختلف الوضع تمامًا، إذ أطلع الروس على الفلسفة الأوروبية وعلى الثورة الفرنسية. فالضابط الروسي الذي جاء إلى باريس في عام 1814 وانتصر على نابليون وعاش في باريس شهوْرًا عدة لم يرَ أن الحياة في فرنسا أرقى فحسب، بل رأى أن الحرية شيء مهم جدًا. الحرية كانت هي المؤثر الأساس في بلد ليس فيه قنانة ولا خضوع لإنسان لإنسان. الفلاح الروسي كان يركع ويُقبّل رجل معلمه أو ابن معلمه بمحبة،

ووصلني كي يراه قد تزوج وأنجب وريثًا. وهذا الضابط الروسي الذي عاد من باريس إلى موسكو أحضر معه أفكارًا جديدة، مع أنه لا يعرف هيغل ولا الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، لكن عرف أوروبا وفكرها. ثلاثة رجال أعادوا اختراع الإنسان هم: آدم سميث الإنكليزي وجان جاك روسو الفرنسي وإمانويل كانط الألماني. الثلاثة مختلفون ولكل واحد ميدانه. أحد أهم مصادر هيغل هو آدم سميث وعلم الاقتصاد السياسي الجديد. منذ منتصف القرن التاسع عشر فصاعدًا اكتشف المثقفون الروس هيغل وفيورباخ الذي أعجبهم وأعجبته ماديته التي ليس فيها دين ولا ميتافيزيقيا ولا تأمل نظري. فيورباخ هو حامل لواء الطبيعة والإحساس والمحسوس ولواء الحب بالمعاني كلها، وهذه الأفكار كانت ظاهرة عند جميع المثقفين الروس ولا سيما لدى شيرنيسيفسكي. وفي النتيجة عرف الروس هيغل من دون كانط، وهذا لا يجوز، لأنه حمل معه خطر التوتاليتارية أي الاستبداد، فلم يدركوا فكرة الضمير وفكرة الواجب الأخلاقي وفكرة الوعي وفكرة النقد التي هي أفكار كانط.

بقينا نعتقد أن كومونة باريس كان يمكن أن تنتصر، ولم يكن ممكنًا أن تنتصر. ثمة ثورات وانتفاضات عمالية في برلين وباريس لم تنتصر في القرن التاسع عشر ولا في القرن العشرين، ولم تنتصر سلطة الطبقة العاملة، وهذا ليس من باب المصادفة. هناك منطق للواقع غير الذي أردناه وسعينا إليه، وعلينا أن ندرك أن الواقع شيء ونحن شيء، وإذا أردنا أن نغير الواقع علينا أن نغير أنفسنا ونظرتنا ورؤيتنا إلى الواقع. وأود أن أضيف نقطة أخرى هي مسألة الحرية والإرادة؛ إن الفكر الروسي الثوري مال إلى استغراق الحرية في مقولة الإرادة. الحرية لدى الإنتليجنسيا الثورية الروسية ليست الحريات المدنية، أي حرية العلاقة بين الإنسان والإنسان بما فيه العلاقة بين الرجل والمرأة بقدر ما هي تحرر الشعب وتحرر الفلاح من نير الإقطاع والكنيسة والقيصر، وتحرر العمال من سيطرة الرأسمالية أو أرباب العمل. وجرى الإعلان عن أن حرية الإنسان مضمونة مع حرية الأمة وحرية الشعب وحرية الطبقة الكادحة، وهذا غير صحيح. وساعد على هذا التشوّه تبعية الروس لقسم من الفكر الألماني كما عند شيلينغ وعند هيغل الذي يرى أن فكرة الحرية هي وعي الضرورة، أو أن

الحرية هي الضرورة المفهومة جيدًا، وهي أطروحة أنغلز التي كان لينين يكررها ولا سيما في كتابه الصغير كارل ماركس (1913). مقولة الحرية مرتبطة بمقولة حرية الخيار، أي أن أختار بين الذهاب إلى السينما بعد الظهر أو البقاء في البيت لأقرأ.

لينين اختار الإلحاد وشن حملة على الإيمان، وحملة على البلاشفة من جماعة بناء الله، أمثال وزير المعارف لوناتشارسكي والكاتب غير البلشفي مكسيم غوركي. وهذه العملية بلغت ذروتها في العصر الستاليني، حين أغلق ستالين الكنائس والأديار وتسبب في قتل عشرات الآلاف من المؤمنين ورجال الدين والرهبان. 90 في المئة من الكنائس والمساجد والأديرة البوذية كلها أُغلقت. ستالين ثبت الإلحاد وأظهر أن هيراقليط ملحد، وهذا تزوير. وأعود إلى لينين لأقول إن لينين أقرب إلى الحلولية، أي إلى مذهب وحدة الوجود منه إلى الإلحاد. وأريد أن أذكر أن لينين كتب مقالة من عشر صفحات عن «دور المادية المناضلة» شن فيها حملة على مجلة تحت راية الماركسية. وذكر أينشتاين الذي قال عنه إن الرجعية تستغله، لكنه لم يقل لنا ما موقفه من نظرية أينشتاين النسبية في الفيزياء. لينين كان فرحًا بنظرية أسطورية المسيح لدى عدد من اللامعين، منهم آرثر دروز الإنكليزي وكوسو الفرنسي اللذان أعلن أن المسيح ليس له وجود في التاريخ وأنه أسطورة عظيمة. ففي تراث الكنيسة المسيحية حصلت تزويرات للبرهنة عن وجود المسيح في التاريخ، وهذه التزويرات سقطت بالتدريج لاحقًا. لينين ودروز قالوا إن المسيح غير موجود بصفته شخصًا تاريخيًا. لكن ما علاقة الدين وعلاقة المسيحية والكتاب المسيحي واللاهوت المسيحي بالوعي التاريخي؟ إذا قرأنا كتاب إيف لاكوست عن ابن خلدون نلاحظ مثل هذه الفكرة لدى القديس أوغسطين الذي كان أول من ضرب المفهوم الدوراني للزمان، وأعلن خطية الزمان. وإذا قرأنا تاريخ الفلسفة الإسلامية لهنري كوربان لوجدناه يقول إن الوعي المسيحي هو جذر الوعي التاريخي، وهو يعلن أن الطريق المسيحية الأوروبية مسدودة وأنه متعاطف مع الإسلامية الشرقية الإشرافية الشيعية.

في جانب آخر كان التاريخ السوفياتي يصفق لأهم مدرسة روسية في الأدب والفن والرسم بين عامي 1860 و1905، أي مدرسة الواقعية الاجتماعية أو الواقعية المناضلة، وكان يُقال في مدح هؤلاء الرسامين إنهم ناضلوا ضد الاستبداد وضد القهر وضد القيصر وضد الجهل وضد الإكليروس. وفوجئت في عام 1984 حين كنت أزور معرضًا للفنون التشكيلية السوفياتية في باريس بمقالة كتبها أحد الفرنسيين جاء فيها أن جميع رسامي المدرسة الواقعية المناضلة استخدموا الموضوعات المسيحية في رسمهم. في روسيا في نهاية القرن التاسع عشر تعامل الرسامون المناضلون مع الموضوعات المسيحية، فعلاقتهم بالدين المسيحي إذاً ليست محصورة في محاربة رجال الدين، بل تعاملوا مع الموضوعات الخالدة مثل فكرة المسيح وفكرة الصليب وفكرة العذاب وفكرة مصائب الإنسان. وحين صدر كتاب غالب هلسا العالم مادة وحركة، وأنا لم أقرأ هذا الكتاب، قلت إن من حق الإنسان أن يستعمل العالم مرادفًا للطبيعة، لكن الغلط أن يتصور المجتمع أنه مادة وحركة فحسب، فهذا قول تافه. العالم المدني مادة وحركة؟ هذا الكلام ليس له معنى. إذا أخذت قلم رصاص وقسمته إلى قطعتين يصبح لدي قلم رصاص. إذا أخذت نملة وقسمتها قسمين يصبح لدي كتلتان من اللحم لا نملتان صغيرتان.

23 - الحرية والعبودية

• كيف تنقد تاريخ العبودية؟

- يقول الإعلان العالمي لحقوق الإنسان إن الناس يولدون أحرارًا ومتساوين في الحقوق. ماذا تعني فكرة الولادة؟ تعني أن الحرية ليست مُعطاة للإنسان الفرد ولا تمنحها الدولة أو الجماعة أو المجتمع أو الشعب. الحرية مولودة وحرية الإنسان ملازمة له بمجرد أنه ولد. تاريخنا لم يسر بموجب هذا القول. وتاريخ البشرية ليس تطبيقًا لهذا الشعار، ومن المحال أن يكون تطبيقًا لقول عظيم حتى لو كان جميع البشر يريدون الحرية والمساواة.

قويت فكرة الحرية جدًّا في القرن التاسع عشر في أوروبا. أما عند العرب فمفهوم الحرية يقابل عبودية العبد. هناك العبد. وهناك الإنسان الحر والمرأة الحرة. ومع ذلك لا توجد دراسة فلسفية نظرية عن موضوع الحرية. الحركة الوطنية في بلادنا رفعت لواء الحرية، لكن الحرية اتخذت شكل التحرر الوطني، أي تحرر الأمة من الاستعمار، وصرنا نتكلم على التحرر السياسي أي حرية الأمة تجاه الاستعمار، وحرية الفلاحين من نير الإقطاعية، وتحرر الشعب من نير الدولة، وتحرر الطبقة العاملة من النير الرأسمالي. وما أهمل هو الحريات المدنية وحقوق الفرد وكل ما له صلة بعلاقة الإنسان بالإنسان. والحرية السياسية والحرية الاجتماعية بوجه عام لم تصل إلى فكرة الحرية المدنية. لقد أهملنا الديمقراطية وآمنًا بالوحدة العربية والاشتراكية، أما الديمقراطية فشيء تابع. وأنا أعتقد أن الديمقراطية طريق إجبارية لجميع الأهداف.

كما غُيّبت الديمقراطية في الفترة السابقة، صارت اليوم عصا سحرية لدى البعض وكأنها قادرة على حل المشكلات كلها. المذهب الطبقي الذي سيطر على كثيرين في جميع بلاد العرب في الستينيات وفي السبعينيات هو إعدام المسألة الديمقراطية. الديمقراطية ضرورة من أجل العدالة أو لمزيد من العدالة. ويجب أن نعارض الميل إلى التضحية بالحرية على مذبح الإرادة. هناك ميل إلى جعل الحرية تابعة للإرادة ولا سيما إرادة الشعب وإرادة الحزب الثوري وإرادة القيادة الثورية والطلعية الثورية وإرادة الطبقات الكادحة، والتقليل من فكرة الحرية، على طريقة «لا تلم كفي إذا السيف نبا صح مني العزم والدهر أبى». لا بد من دراسة الحرية في علاقتها بالقانون والحق. وكما يقول هيغل فإن الحرية غاية التاريخ، والتاريخ هو مسيرة نحو الحرية. والتاريخ هو تاريخ العبودية. والتاريخ بدأ حين انتقلت البشرية الأولى من الافتراس وأكل لحوم البشر إلى العبودية، فصار الإنسان بدلاً من أن يقتل ويؤكل لحمه يؤسر ويستخدمه أسره عبداً. هذه أول ثورة تاريخية في تقدم الإنسان، وهي التي انتشلت الإنسان من طبيعته الحيوانية الافتراسية.

العمل المأجور أرقى أشكال العبودية، بل هو المدخل إلى ما بعد العبودية، أي إلى الحرية. وهنا أريد أن أعرج على شعار الجماهيرية الليبية وهو «شركاء لا أجراء». هذا شعار عظيم جداً وبلا أدنى ريب، وأرقى ما يجب أن تصل إليه البشرية أي التشارك. وأذكر هنا بياناً صدر عن مفتي الجمهورية اللبنانية حسن خالد في عام 1981 في مناسبة عيد الأضحى، وفيه يقول: «لا إسلام لبشر، الإسلام لله. لا إسلام للأشياء، الإسلام لله»، ودافع عن الدولة وعن كرامة الدولة وقال إن العبودية أساس حرية الإنسان. وهذا طرح عميق جداً. وأريد القول إن العبودية لله أساس حرية الإنسان، والعبودية لله أساس مسيرة الإنسان نحو الحرية. يجب أن نتخطى التعارض القطبي الميتافيزيقي بين السماء والأرض، وأن نجعل هذا التعارض تعارضاً جدلياً، فالسماء تشد الأرض إلى أعلى وهذا هو التاريخ. العقيدة الدينية، المسيحية والإسلامية، أيدت وجود الطبقات، وأيدت وجود العبيد، وهذا الأمر ليس شيئاً مخجلاً، بل إنه يتضمن الاعتراف بالتاريخ والاعتراف بالتدرج والتقدم. ولو تصوّرنا أن

المسيحية أعلنت إلغاء العبودية أو إلغاء الدولة وإلغاء السلطات وإلغاء الملكية الخاصة ماذا كان حدث؟ هل كان تحقق الإلغاء؟ لا. بل كانت المسيحية قد زالت. فتصالح الكنيسة مع الدولة والملكية الخاصة والشرط الإنساني الواقعي والأحوال الواقعية، هذا الانقلاب الرجعي أو المحافظ للكنيسة، كان الشرط الضروري كي تفعل الكنيسة فعلها التقدمي المديد والطويل والمتدرج. إن بعض الناس يعتقد أن رسالة المسيح الاجتماعية لو انتصرت، ولو انتصر أبو ذر الغفاري أو علي بن أبي طالب لتجنب العرب والبشرية 1400 سنة من الظلم ومن القهر. هذا «حكي فاضي»، وهذا هو الغلط.

الآن، وفي شأن أطروحة المفتي حسن خالد أقول: نعم، العبودية لله شرط حرية الإنسان. والإنسان عبد للضرورات المادية والدينية، لكنه يسعى إلى تغيير هذه الضرورات تدريجًا في عملية صعود طويلة من هذه العبودية إلى الحرية. هنا لا بد من تذكر تيار دو شاردان الذي كان يدعو إلى الجمع بين الإله المسيحي الذي فوق، أي الله تعالى، وإله الماركسية الذي تحت أي التقدم إلى الأمام في سباق المستقبل الديني. يريد جعل الله العالي في بُعد شاقولي مع الأرض. إن شعار «شركاء لا أجراء» هو أعظم شعار، وهدف أي مجتمع يريد أن ينتقل إلى التشارك. والتشارك هو تشارك بين أفراد مختلفين، وإلا ليس لكلمة «التشارك» أي معنى. إذا كان البشر مجرد ذرات متماثلة فلا تشارك بينهم، وإذا كان البشر مثل حبات الرمل، وإذا كانت الجماعة أو الأمة كتلة صخرية، فلا يوجد تشارك. التشارك يعني أفرادًا مختلفين يتشاركون. حتى إن كلمة «سوسيتيه» الفرنسية التي ترجمت إلى مجتمع، تعني عند الفرنسيين والإنكليز الشركة، وتعني الجمعية أيضًا، ويمكن أن تعني الشركة الرأسمالية.

لا بد من تمييز الديمقراطية من الليبرالية. الليبرالية هي حركة طبقة وسطى ميسورة، بينما الديمقراطية تيار له صلة بالفلاحين والعمال والحرفيين والفقراء، أي إن فكرة العامة هي جزء من فكرة الديمقراطية. أوروبا عرفت الليبرالية كمدخل إلى الديمقراطية، والديمقراطية لم تتحقق في أوروبا إلا بفضل الثورة الصناعية ونضالات العمال ونمو الطبقة العامة. وإذا كانت الليبرالية هي

الاعتراف بحقوق الإنسان فهذا لا يمكن إلا تأييده بالتمام. وإذا كانت الليبرالية هي النظام الاقتصادي الرأسمالي فهذا يجب نقد الليبرالية. لكن، لسوء الحظ أصيب البديل الاشتراكي بفشل انهيار، وحمل إلينا في القرن العشرين دماء لا طائل منها. لذلك أقول إن الديمقراطية ليست الليبرالية، لكن الديمقراطية التي تتعامل مع الليبرالية بالحذف ليست الديمقراطية بل إنها الاستبداد والإرهاب. لأن الديماغوجيا، أي خداع الشعب، قائمة في صلب الاستبداد، وهي لا تنفك تعلن للناس أننا لو تخلصنا من الفئات المستغلة للإنسانية فسيحقق الفردوس، وهذا إلغاء لفكرة الوعي. وعندئذ تتحول الديمقراطية إلى «أوغلوقراتية»، أي حكم الجمهور لا حكم الشعب. والجمهور لا يحكم، بل يحكم مَنْ يتكلم باسم الجماهير، وهو حكم استبدادي فظيع.

الديمقراطية تعني، أولاً، حقوق الإنسان والمساواة في الحقوق وحرية الضمير. أقول حقوق الإنسان لا حقوق المواطن. حقوق المواطن تعني الحقوق السياسية في وطن وفي دولة. وتعني ثانيًا، حرية الضمير، أي حرية الدين وحرية اختيار الدين من دون إكراه. وحرية الضمير جذر لحقوق الإنسان. وحقوق الإنسان هي حرية الاجتماع وحرية الائتلاف وحرية الاشتراك. فالبشر الأفراد لهم الحق في أن يتفاهموا في الميادين كلها، حتى الميدان الديني الإلهي السماوي هو ميدان بشري. الدين والدنيا مفهومان بينهما علاقة، وتكاد تكون علاقة يومية ودائمة. حرية الاجتماع أو حرية الاشتراك هي أيضًا حرية الصحافة وحرية النشر وحرية الكتابة والحرية في الإبداع في المجالات كلها. وحقوق الإنسان هي الحق في العمل والعيش، وعلى المجتمع وعلى الدولة واجب تأمين العمل للإنسان. هنا دخلنا في المفهوم الاشتراكي. وأريد أن أشير إلى «الوثيقة الخضراء لحقوق الإنسان»، حيث ورد فيها أن العمل حق وواجب على كل إنسان. وأخشى أننا ضيعنا الحق باسم الواجب. فكرة الحق غير فكرة الواجب. العمل حق وواجب أدبي، لكن العمل ليس واجبًا حقوقيًا. حقي أن أعمل يفترض أن من حقي ألا أعمل، وأن أعيش عالة على أخي أو ابن عمي. وهم إذا أرادوا عدم مساعدتي فهذا حقهم. غير أن هناك ارتباطًا بين الحق والواجب. والارتباط غير الخلط.

لا بد من أن أُميّز هنا الميدان الأخلاقي من الميدان الحقوقي. أخلاقياً عليّ واجب العمل كي أعيّل نفسي وعيالي. هذا واجبي الأخلاقي، لكنه ليس واجبي الحقوقي، ودليلي على ذلك عدم وجود أي قانون لا في فرنسا ولا في الاتحاد السوفياتي في زمن ستالين أو زمن بريجنيف يفرض على الفرد أن يعمل. ولما ذهبنا إلى الاتحاد السوفياتي في عام 1955 لاحظنا وجود المتسولين بكثرة، ولا يوجد قانون يمنعهم من التسول. العمل ليس واجباً، بل هو حق. ومن حقوق الإنسان حقه في الحياة، وأقصد حقه في ألا يُقتل، وواجب الغير ألا يقتلني، وواجب الدولة ألا تقتلني بل أن تحميني من الغير.

24 - العثمانيون والانحطاط والنهضة

• هل ساهم العثمانيون في الانحطاط العربي؟

- واجهت الحركة الوطنية في بلادنا الغزو الاستعماري منذ زمن نابليون بونابرت وعبد القادر الجزائري وصولاً إلى منتصف القرن العشرين، ثم إلى الحركة الوطنية الحديثة التي انتهى نضالها بإحراز الاستقلال. في هذا التاريخ الطويل وخصوصاً في الفصل الأول من القرن العشرين كان العدو الأول هو الاستعمار، أي فرنسا وإنكلترا أو إسبانيا وإيطاليا. وهذا الاستعمار هو احتلال عسكري مباشر بواسطة الجنود الفرنسيين والإنكليز والإيطاليين، وهو إلغاء للسيادة السياسية. ثم جاء الاستعمار الاستيطاني في فلسطين، علاوة على النهب الاقتصادي وإقامة دول مصطنعة، وفي نهاية المطاف تعمقت التجزئة العربية، وصار كل بلد عربي تابعاً لفرنسا أو لإنكلترا، يصدر إلى المتروبول المواد الأولية ويستورد منها المصنوعات؛ يصدر النفط والفوسفات ويستورد الآلات والأدوية وغير ذلك. لكن، بعد أن نلنا الاستقلال نشأت فكرة تقول إن أحوالنا قبل الاستعمار كانت خير وبركة، وأن الاستعمار هو المسؤول عما أصابنا ويصيبنا. وهذا الكلام غلط، لأن الاستعمارين الفرنسي والإنكليزي حين جاءا إلينا لم تكن بلاد العرب في أحسن حال بل كانت في أسوأ حال. ونذكر أن تعداد السكان في مصر وسورية والعراق قد انحدر إلى الحضيض، وكان عدد سكان مصر مليونين ونصف مليون نسمة في عام 1800 في حين كان عددهم في زمن البطالمة والفراعنة ثمانية ملايين، ولم يزدوا في العشرين الفاطمي والأيوبي على مليونين. وهذه القضية لا تقبل التفسير القائل إن الأوبئة

المتكررة هي التي أنقصت عدد السكان، لأن الطاعون اجتاح بلادنا وفرنسا في القرن الرابع عشر وحصد نصف السكان، لكن فرنسا عوضت الخسارة، غير أن مصر وسورية والعراق لم تتمكن من تعويض النقصان.

في سياق تعداد السكان المتراجع نشير إلى تراجع الرقعة الزراعية وتوسع الصحراء وسقوط القانون وانحدار العقل والتضخم النقدي في العصر العثماني بعد اكتشاف أميركا. ويمكن القول إن العصر الاستعماري في القرنين التاسع عشر والعشرين الذي رفع عدد سكان مصر خلال مئة وخمسين سنة من مليونين ونصف مليون إلى 4 ملايين نسمة، ثم إلى 10 ملايين، وفي سورية الكبرى من مليون (أو 1.2 مليون) إلى مليونين، وإلى أربعة أو خمسة ملايين، وكذلك الحال في العراق، يمكن القول إن عصر الاستعمار هو عصر النهضة وبداية الخروج من القبر. أخبرني ياسين الحافظ حين كان يقرأ خطط الشام أن دمشق في القرنين السابع عشر والثامن عشر كانت قبراً بعدما انخفض عدد سكانها إلى ثلث ما كان عليه قبل 250 سنة من العصر العثماني. إن كلمة استعمار تستحق أن تُعاد إلى أصلها وإلى معناها العربي. استعمر تعني عَمَّر، ومقولة الاستعمار تأتي في سياق مقولة العمران، والتاريخ كله عبارة عن استعمار. الصين أو سورية أو العراق قبل آلاف السنين، وروسيا وأوروبا قبل ألف سنة، قامت بفضل استعمار الإنسان الأرض. هذه هي الحضارة، وبهذا المعنى إذا لم نكافح ضد الرمل ونحمي الأشجار والطبيعة فنحن سائرون نحو التصحر. وعندما نتكلم على الحقبة الاستعمارية الحديثة أو حقبة الاستعمار الغربي ينبغي ألا يضيّع كلامنا الوقائع. وللاستعمار جرائم بلا أدنى شك؛ فالإيطاليون ارتكبوا جرائم في ليبيا، وكذلك فعلت فرنسا في الجزائر، ونستطيع أن نضع لائحة طويلة بالجرائم الاستعمارية في الجزائر وليبيا وسورية ولبنان والعراق ومصر والسودان. لكن القول إن أحوالنا قبل الاستعمار كانت جيدة فنحن مخطئون أو كاذبون. الغزو كان موجوداً في المغرب الأقصى وفي العراق والجزائر وتونس، وفي سورية وجبل لبنان والسودان ومصر وجزيرة العرب منذ مئات السنين. البدو يغزون الحضر، وقرية في الجبل تغزو قرية في وسط الجبل وتدفعها نحو الساحل وتسبي نساءها. البدو ينهبون قوافل الحج. حارة

تغزو حارة في المدينة الواحدة. ويمكن القول حتى الأمس القريب إن الغزو كان حالة موجودة خلال مئات السنين. والقضية لم تكن فروسية وشجاعة بل كانت قتلاً وتهجيراً وسبياً ونهب أموال ... إلخ. بين عامي 1943 و 1968 استقلت معظم الدول العربية، وتسلم القوميون السلطة، والبلدان العربية صارت دولاً في الأمم المتحدة، وبعض هذه الدول شارك في تأسيس الأمم المتحدة، وصار لها حكومات وطنية ومدارس وطنية. هنا ظهرت مقولة جديدة هي «الإمبريالية». وهذه المقولة أدخلها الماركسيون إلى الثقافة السياسية. والفارق بين الاستعمار والإمبريالية هو أن الاستعمار شيء ظاهر، أي جيش أجنبي من الفرنسيين الشقر والسنغال السود موجود في سورية ولبنان، وجيش إنكليزي وهندي موجود في مصر. الاستعمار شيء ظاهر، أما الإمبريالية فليست شيئاً ظاهراً. وكلمة «الإمبريالية» جاءت من لينين ومن التراث الماركسي. فهي مقولة تستعمل للدلالة في المرحلة العليا للرأسمالية الاحتكارية مع أن لينين استعمل هذا المصطلح في حديثه عن حروب نابليون وعن عصر الرأسمالية التجارية في القرنين السادس عشر والسابع عشر، وحذر البروليتاريا المنتصرة في عام 1917 من أن تتخذ مواقف إمبريالية تجاه شعوب متأخرة مستضعفة. وفي هذا الميدان يمكن الحديث عن إمبريالية رومانية قبل ألفي سنة، وإمبريالية أثينية قبل خمسة وعشرين قرناً، وعن إمبريالية صينية وهندية، وعن إمبريالية عربية. وهذا ما قاله هشام جعيط في ندوة «العقلانية العربية: واقع وآفاق» حين رأى أن العرب بعد وفاة الرسول مباشرة، وخصوصاً في عصر الخلفاء الراشدين، صار لديهم مشروع إمبريالي، وأرادوا تأسيس سلطان، وشرعوا في الفتوحات، ففتحوا العراق وسورية ومصر وفارس، واستمر ذلك في عصر معاوية بن أبي سفيان حيث فتحت بلدان المغرب البربري. لكننا، نحن العرب، اعتبرنا إمبرياليتنا ممتازة وإمبرياليات غيرنا سافلة. فلنقل ذلك صراحة: إذا كان ذلك هو خيارنا فلا بد من أن نلوم أنفسنا على جهلنا وعلى سقوطنا الروحي حين جعلنا الأبطال الملائكة عرباً، والشياطين من غير العرب.

هناك أناس يعتقدون أن الغرب بنى تقدّمه ورفاهيته (مع أنه لم يصل إلى الرفاه إلا في آخر 30 سنة) على استغلال بلدان آسيا وأفريقيا، وأن تقدم

الغرب قائم على السرقة، وأعتقد بصراحة أننا وقعنا في مبالغة كبيرة. إن مقولة الإمبريالية يجب أن تدرس مجدداً. وأتساءل: من هو أحرص على مصالح شعوب العالم الثالث، حكامها وأحزابها أم البنك الدولي؟ أنا أشك في أن يكون حكام هذه الدول أكثر حرصاً على اقتصادها وشعوبها من البنك الدولي ومن مليارديرة البنك الدولي الذين هم أمريكيون وسويديون وإنكليز وفرنسيون.

لا شك في أن المستعمرات في القرنين السادس عشر والسابع عشر، والرقيق الأسود، كان لها شأن في النهوض الرأسمالي الأوروبي يومها، لكن لا أستطيع أن أهمل أن العصر البرجوازي الذي بدأ في القرن الثالث عشر في مدن بلجيكا وفرنسا وإنكلترا وإيطاليا هو أمر داخلي يتعلق بالتقدم والنهوض والتنظيم وقدرة الشعب على الإبداع والتحضر. بينما لم تكن كلمة «شعب» مستخدمة لدينا نحن العرب قبل القرن الثامن عشر، بل كان لدينا مفهوما العامة والخاصة، وكلمة «الشعب» تعني العامة.

أذكر أن كاتباً عربياً عجباً هو برهان غليون يكتب طوال الوقت عن الديمقراطية، لكنه في الحقيقة ديماغوجي، فهو ينظر إلى الشعب كأنه بديهة، ويستعمل كلمة شعب كما يستعمل كلمات مثل الكرسي والطاولة. وقرأت له مقالة تتكلم على الشعب والديمقراطية، كأنه «الأثنوس»، أي القوم اللغوي. لا، الديمقراطية تعني الشعب بالمعنى السياسي والحقوقى، أي إنه المواطنون الذين ينتمون إلى الدولة. هذا مسلك برهان غليون وهو مسلك عجيب لشخص يتكلم على الديمقراطية بهذه الطريقة.

إن تاريخ العرب المعاصر يمكن تقسيمه إلى ثلاثة عصور: عصر النهضة والاستعمار والحركة الوطنية، وبلغت ألبرت حوراني في كتابه المهم الفكر العربي في العصر الليبرالي الذي تُرجم إلى الفكر العربي في عصر النهضة، والعنوانان جيدان، والعصر الليبرالي أو عصر النهضة يمتد من أوائل القرن التاسع عشر إلى منتصف القرن العشرين، ثم جاء عصر جمال عبد الناصر والقومية العربية التحررية، وهو عصر قصير لكنه بارز، ثم الحقبة الثالثة، أي عصر الانهيار والانحدار وهو عصرنا. وكل عصر من هذه العصور ينطلق مما قبله ويحمل معه

إلى هذا الحد أو ذاك تناقضات العصر الذي سبقه. فعصر النهضة والاستعمار والحركة الوطنية والاستقلال انطلق من حالة الانحطاط السابقة، ولا سيما أننا نرى اليوم بعض التيارات الإسلامية وبعض المؤرخين ينفون وجود عصر الانحطاط ويقولون: لم يكن هناك انحطاط، ليصلوا إلى عدم وجود نهضة. الآن، في القرون الوسطى، يحق لنا أن نتكلم على تجارة عالمية، وعلى طريق الحرير وتجارة التوابل والذهب والعاج والعبيد والجواري، ونعرف أن العرب كانوا جزءاً من هذه التجارة العالمية. لكن، في ذلك العصر شهدت الأمة العربية وأغلبية أقطار العرب، مثل سورية والعراق ومصر وأيضاً أقطار المغرب العربي، مرحلة ركود عجلت في المنحنى الديموغرافي الهابط، أي في تناقص عدد السكان. وهذا الانحدار الديموغرافي هو محصلة جوانب كثيرة، منها تقلص الأرض الزراعية وانحسار الأمن ونهب الملكية ومصادرة الإنتاج. وبالتأكيد لا يمكن إرجاع حالة الانحطاط إلى المصادرة وحدها. ففي فرنسا في عام 1300، أي في الفترة العربية نفسها تقريباً، صادر الإمبراطور فيليب أملاك اليهود، بل حاكم رهباناً بتهمة التعامل مع المسلمين والإسماعيليين، وأصدر عليهم الحكم بالحرق، فأحرق 54 راهباً، ووضع الملك يده على أموالهم. ولا بد من أن أشير إلى كتاب موريس لومبار الذي ترجمه ياسين الحافظ بعنوان الإسلام في عظمته الأولى الذي يصف أحوال العرب في وسط العالم وبين العوالم الموجودة، فهم في وسط دائرة أفريقيا والسودان (جنوب بلاد العرب) ودائرة الهند وجزر الهند الشرقية، ودائرة الصين (شرق العرب)، ودائرة السلاف (شمال العرب) ودائرة الروم واليونان (شمال غرب العرب). ولم تكن أميركا مكتشفة بعد. هذا هو العالم آنذاك، وكان العرب يتلقون العبيد والذهب والعاج من الدائرة الأفريقية، ويتلقون الحرير من الصين، والتوابل والمنسوجات الفاخرة من الهند، والجلود والأخشاب من بلاد السلاف. والأسلحة من الروم والإفرنج، وفوق ذلك يفرضون الأتاوى على تجارة الترانزيت لأنهم صلة الوصل بين هذه العوالم والحضارات. ونعرف أن سوقي بغداد والبصرة في العصر العباسي كانتا مركزين مهمين لتجارة العبيد. لكن، في القرن الخامس عشر هزمت الملاحة العربية التي كانت تهيمن على البحر الأبيض المتوسط والمحيط الهندي، وتراجعت التجارة

العربية وانتقلت إلى البرتغال، والبرتغاليون داروا حول رأس الرجاء الصالح وانتصروا على العرب بعدما استفادوا من أحمد بن ماجد واستخدموا الرياح الموسمية في رحلاتهم من شواطئ أفريقيا إلى الهند. ثم جاء الفتح العثماني في عام 1516 وألحقت سورية ومصر بالدولة العثمانية، وفقد العرب أرباحهم كلها من التجارة العالمية. ولا شك في أنه كان لهذا الأمر شأن كبير في الانهيار العربي. البحر الأبيض المتوسط تدهور موقعه، والتجارة العالمية البحرية دارت حول أفريقيا، وصار المحيط الأطلسي محور التجارة العالمية. ولا بد من الانتباه إلى أن العرب في العصر المملوكي كانوا مستقلين بعاصمتهم القاهرة، أما في العصر العثماني فضاع التمرکز على الذات والاستقلال، وصارت العاصمة هي الآستانة. وطرق العثمانيون مرتين أبواب فيينا، وظل البلقان بما فيه رومانيا في حظيرة الدولة العثمانية، وروسيا الجنوبية كانت تحت النفوذ التركي، والمجر وكرواتيا بقيتا 200 سنة تحت حكم العثمانيين. وعندما يدرس الإنسان يوغسلافيا يرى التفاوت بين الأمم اليوغسلافية. سلوفينيا في أقصى الغرب بلد متقدم جدًا وهو يماثل النمسا وإيطاليا. وسلوفينيا هذه لم تدخل قط في حظيرة الدولة العثمانية، بل كانت في حظيرة النمسا والحضارة الغربية وهي كاثوليكية. ثم تأتي كرواتيا التي عاشت فترة طويلة ضمن إمبراطورية النمسا وهي كاثوليكية، ثم صربيا الأرثوذكسية البيزنطية التي عاشت 400 سنة في حظيرة الأتراك العثمانيين. ونذكر البوشناق الذين هم أمة قائمة بذاتها وهم صرب وكروات في اللغة ومسلمون في الدين والثقافة. طبعًا الألبان هم الأكثر تأخرًا وكذلك الجبل الأسود (المونتينيغرو) وهو بلد أرثوذكسي جبلي. ومن يتصور أن الأمم الناهضة والمتقدمة استغلت الأمم المتأخرة وتسببت في تأخرها فهو تصور مغلوط 90 في المئة. كتب ياسين الحافظ مرة يقول إن التفاوت بين مستوى المعيشة بين الألبان والسلوفينيين كان من 1 إلى 4 قبل العصر الاشتراكي، وبعد ربع قرن من الاشتراكية صار الفارق 1 إلى 7. وكان السلوفينيون يرون أنهم ضحوا كثيرًا من أجل الغير في يوغسلافيا، ولو كانوا مستقلين لكانت أحوالهم مثل بلجيكا. وأعتقد أن من المفيد قراءة ابن إياس والجبرتي والبديري الحلاق، كردًا على الذين يمجدون العثمانيين وينفون

الانحطاط. نقرأ عند ابن إياس أن العثمانيين أخذوا 27 حرفة من القاهرة إلى القسطنطينية، وأن القاهرة أقفرت من هذه الحرف. وقبلهم أخذ تيمورلنك حرفي دمشق ليؤسسوا سمرقند. الرحالة الأوروبيون في القرنين السابع عشر والثامن عشر أعجبوا بروعة اسطنبول رمز الشرق والعالم الإسلامي، اسطنبول التي كان سكانها خليطاً من المسلمين الأتراك ومن الروم اليونانيين ومن الملل المسيحية الأخرى واليهود. والدولة التركية العثمانية استقبلت آلافاً من الناس الذين هربوا من القمع الديني في أوروبا وفي روسيا. وكانوا يفرضون على الذميّ جزية لكنه حر في قناعاته وشعائره الدينية. هنا أذكر أن التسامح العثماني كان يُطبق على النصاري لكنه لم يُطبق في كثير من الأحيان على الشيعة. ويقدم لنا الجبرتي الذي عاش في زمن نابليون والحملة الفرنسية على مصر شاهداً على الحالة الانحطاطية، وكذلك يقدم البديري الحلاق صورة عن وضع دمشق في عام 1750، ونذكر كتاب خطط الشام لمحمد كرد علي الذي يروي كيف تقلّصت دمشق وصارت ضيعة صغيرة.

الرحالة الأوروبيون المعجبون باسطنبول وعظمة عاصمة الشرق كانوا عندما يتابعون طريقهم إلى سورية أو إلى الأناضول يلاحظون حالة الخراب والفقر: ريف ميت ومدن تقلّصت وحرف تحتضر والمنطقة المعمورة بين الحضر والبدو في حماة كانت تتراجع باستمرار، والمناطق الحدية أصبحت صحراء. الرحالة الأوروبيون فهموا لماذا كانت اسطنبول عظيمة ورائعة، لأنها امتصت الأقاليم. فعندما يموت الريف يزحف مئات آلاف الناس نحو العاصمة. إن أكبر مدينة في العالم اليوم ليست نيويورك بل مكسيكو الفقيرة والبائسة. وإذا نظرنا إلى التاريخ حتى القرن الثامن عشر نلاحظ أن المدينة الكبيرة في معايير تلك الأزمنة تعد نحو مليون أو نصف مليون نسمة، ولم يكن هناك مدن مؤلفة من 5 أو 10 ملايين. الإسكندر المقدوني أنشأ مدينة الإسكندرية وكانت مدينة ضخمة جداً، والعباسيون أنشأوا مدينة بغداد وكانت ضخمة بمقاييس تلك الأزمنة، وجوهر الصقلي أنشأ مدينة القاهرة، وقسطنطين أنشأ مدينة القسطنطينية، وبطرس الأكبر بنى بطرسبورغ، وهذه المدن العملاقة والبهية والجميلة والرائعة، كم كلفت من البشر؟ آلاف الناس والعمال ماتوا في

المستنقعات في أثناء بناء بطرسبورغ. روما كانت مدينة صغيرة نمت تدريجًا وانتقلت من الملكية إلى الجمهورية، والجمهورية الرومانية فتحت البلقان والأناضول وسورية ومصر وهزمت قرطاج وسيّرت جيوشها إلى تونس وإسبانيا وبلاد الغال، وبعد أن أتمت السيطرة تحولت من الجمهورية إلى الإمبراطورية. وحين صارت روما عاصمة العالم القديم كله تضخمت بسرعة وأصبحت مدينة عملاقة فيها ألوف الفقراء والجياع واللصوص والعاهرات. لكن أوروبا الجرمانية المسيحية في عصر ما بعد سقوط روما كانت عواصمها مجرد قرى أو مدن صغيرة تمامًا، وما غير هذه الحال هو الثورة الصناعية. وأذكر حين وصلنا إلى بروكسل اكتشفنا أن عدد سكان هذه المدينة 300 ألف نسمة، وعدد سكان بروكسل والضواحي نحو مليون نسمة. وبعد نحو 40 سنة زاد عدد سكان بروكسل بوتيرة وثيدة. لكن وتيرة نمو مدينة دمشق كانت أضعاف وتيرة نمو بروكسل. والأمر نفسه ينطبق على القاهرة. هنا نرى أن العالم الصناعي يتمتع بتوازن أكبر بين المدن الكبيرة والصغيرة والريف، لكن الهوة عندنا تزداد. دمشق التي كانت تعد 8 في المئة من سكان سورية هي اليوم تعد 20 في المئة وكذلك القاهرة.

من اخترع الطباعة؟ الصين أم غوتنبرغ؟ الصين طبعًا. لكن بعد اختراع غوتنبرغ كانت الطباعة قد انتشرت في المدن الأوروبية كلها وطبع في فرنسا وهولندا وبلجيكا وإنكلترا وسويسرا والدانمارك والنمسا وإيطاليا وإسبانيا آلاف العناوين، ومن العنوان الواحد آلاف النسخ. وفي نهاية القرن السادس عشر ظهرت مطبعة أرمنية في اسطنبول ثم مطبعة يهودية ثم مطبعة يونانية، أي إن العثمانيين سمحوا لثلاث ملل من خارج الإسلام بإنشاء مطبعة. أما المسلمون من ترك وعرب فهم في غنى عن هذا الكفر، فالمطبعة لديهم بدعة ودنس ورجس من الشيطان وزندقة. وبعد 200 سنة، أي في القرن التاسع عشر أسست المطابع في عاصمة الخلافة، فانفجرت ثورة شعبية قادها المشايخ ضد هذا الكفر. وأذكر أن وجيه كوثراني تكلم في ندوة «المسيحيون العرب» على التسامح العثماني، لكنه لم يتكلم على السلطان سليم الأول الذي قتل من الترك والفرس والعرب أكثر مما قُتل في حروب الدين في القرن السادس عشر

في فرنسا وألمانيا. وأنداك قلت لوجيه كوثراني إن أوروبا كما يبدو لي عبرت تلك المرحلة، وأخشى أننا لم نعبر تلك المرحلة بعد. ومعظم الناس يجهلون ما حدث في دمشق عقب موت السلطان سليم الأول. فقد ثارت دمشق في عام 1522 بقيادة الوالي المملوكي جان بردي الغزالي في أثناء التصارع على العرش في الآستانة، وحين دخل الجيش الإنكشاري دمشق قتل ربع سكانها وربما ثلثهم. وهذا ما ساهم في انحطاط بلادنا. وكثيرون يفسرون تدهور العصر العثماني بتحول خطوط التجارة العالمية، وهذا عامل مهم بالتأكيد، لكن هناك عاملاً آخر هو مذهب عبادة المعدن الثمين. أوروبا كلها مارست عبادة المعدن الثمين، ثم غيّرت عبادتها. أما الذين ظلوا يعبدون الذهب والفضة فقد تأخروا لأنهم اعتقدوا أن الثروة هي الذهب والفضة، وراحوا يكتزون الذهب والفضة. والشكل الأول للماركتنتلية هو نهب الذهب من معابد الهنود الحمر واستخراجه من البيرو. والشكل الثاني هو تشجيع التجارة، فكان الإنكليز والفرنسيون والهولنديون يصنعون السلع ويصدّرونها إلى الخارج لقاء الذهب. لكن تكديس الذهب هو، في الوقت نفسه، موت الذهب لأنه يفقد بعض قيمته الشرائية. عندنا في عصر العثمانيين صار هناك خزانة الدولة والسلطان، وهذه الخزانة هي التي تموّل السياسة والحرب. لكن، لم يكن للكدح البشري والزراعة والعلم والقانون قيمة تذكر خلافاً لأوروبا. واشتهر قول للوزير سولييه، وهو وزير بروتستانتي فرنسي في عهد الملك هنري الرابع الذي تحول إلى الكاثوليكية وأسس سلالة آل بوربون وأنهى حروب الدين، وهو التالي: «الحرث والرعي هما الثديان اللذان يغذيان فرنسا، وهما مناجم ذهب البيرو الحقيقي»، أي لا تذهبوا إلى البيرو بل افلحوا وربّوا الدواجن والخراف وهذا ما يؤمّن طعامنا.

25 - جمال عبد الناصر

• كيف تقرأ صعود جمال عبد الناصر والفكر القومي العربي في فترة قصيرة؟

— في يوم ما من ربيع 1955 شاهدت تظاهرة في دمشق فيها نحو 3000 إنسان يحتجون أمام البرلمان ضد حلف تركيا وباكستان. وفي العام نفسه توالى التظاهرات العربية استنكاراً للعدوان الإسرائيلي على غزة. ثم كان ذهاب جمال عبد الناصر إلى باندونغ (مؤتمر عدم الانحياز) فالاعتراف بجمهورية الصين الشعبية، ثم تأميم قناة السويس في تموز/ يوليو 1956 التي أدت إلى حرب السويس ومعركة بورسعيد واستشهاد جول جمال، وظهر آنذاك مبدأ أيزنهاور (ملء الفراغ) ثم قامت الوحدة بين سورية ومصر. وهذه المناسبات كانت تحرك في اليوم الواحد ملايين العرب في مدن عربية مختلفة، وكان المتحركون عمالاً وطلاباً وفلاحين وجنوداً ورجال دين وأمراء وبرجوازيين. وتراءى لي أن الأمة العربية بدأت تثبت حضورها ووجودها عياناً.

كان التحول في عام 1955 مفاجئاً. أنا لست من أنصار الحتمية التاريخية ولا من أنصار تضخيم دور الفرد القائد، لكنني لست من أنصار العكس في الوقت نفسه. الفرد القائد يمكن أن يكون له شأن كبير في أحوال تاريخية ملائمة. المرحلة الناصرية وظهور عبد الناصر جاء في سياق نهاية الاستعمار. في عام 1955 عقد مؤتمر باندونغ، وقبل ذلك بقليل كان عبد الناصر قد توصل مع الإنكليز إلى اتفاق الجلاء عن مصر. ثم نالت بلدان أفريقيا السوداء المستعمرة الاستقلال. وكانت الثورة الجزائرية قد اندلعت في عام 1954

ولحققتها تونس والمغرب. وكثرت الحوادث المهمة: معركة السويس في عام 1956، ووحدة سورية ومصر في عام 1958، والثورة العراقية في 14 تموز/ يوليو 1958 التي أدت إلى سقوط حلف بغداد. وهذه الحوادث كلها رفعت مكانة العروبة والقومية العربية، فانتشرت مقولاتها انتشارًا كبيرًا جدًا في سورية وفي مصر وبلدان المغرب العربي، وإذا كانت القومية العربية موجودة لدى السوريين والعراقيين واللبنانيين والأردنيين والفلسطينيين، فإنها، هذه المرة، توسعت وانتشرت في مصر والسودان وليبيا وبلدان المغرب العربي، وبشكل مفاجئ راحت ملايين الناس تنغمس في السياسة.

هنا أريد أن أقول إن النتيجة السلبية الرئيسة لعصر النهضة، في مسيرة الصعود إلى تكوين وطن وأمة وشعب، هي أن ذلك العصر انتهى إلى قيام مجتمعين واقتصاديين وثقافتين في كل دولة: المجتمع الحديث والمجتمع التقليدي؛ المجتمع المسيّس والمجتمع غير المسيّس؛ المجتمع الفاعل والمجتمع المهمّش. المجتمع الأول يضم الأقسام الحديثة من المدن وبعض الأرياف المتقدمة وهي قليلة. والمجتمع التقليدي يضم المدن العتيقة وأقسامًا تقليدية من المدن والريف والبادية. وبحسب تصوري فإن عبد الناصر مثل مشروع توحيد المجتمعين في كل قطر، أي ليس مشروع الوحدة العربية بمعنى رفض الحدود فورًا. الوحدة لها وجه آخر هو الوحدة الوطنية في داخل كل قطر. إن عصر النهضة الليبرالية بدلًا من أن يكون مجتمعًا واحدًا انتهى إلى تكوين مجتمعين، حديث وتقليدي. والمجتمع التقليدي أمّي لا يقرأ ولا يكتب، وفقير، وذو ثقافة تقليدية، ويمثل هذه الثقافة التقليدية في المستوى الذهني رجال الدين، وهم ليسوا أرقى ثقافيًا من الجمهور الذي يمثلونه فعليًا. ومشروع عبد الناصر يتلخص في أن النهضة والاستقلال الكامل وتقرير المصير والبناء الاقتصادي وبلوغ مجتمع الكفاية والعدل، كل ذلك يتطلب مشاركة المجتمع كله ومشاركة الأمة جمعاء، ويتطلب الاندماج بين المجتمعين.

خاض عبد الناصر صراعًا إلى اليمين وإلى اليسار. فإلى يمينه كان الإخوان المسلمون وبعض التيارات الإسلامية السياسية مثل حزب التحرير.

ماذا يمثل الإخوان المسلمون؟ لقد كانوا قوة كبيرة في عهد الملك فاروق، وكانوا، قوة مسلحة ولهم منظمات سرية وقوة بشرية تصل إلى نحو مليون شخص. والإخوان المسلمون يمثلون المجتمع التقليدي، وهم ناضلوا ليس ضد الاستعمار فحسب، بل ضد الثقافة الغربية. عبد الناصر لم يناضل ضد ديكرات أو أرسطو أو كارل ماركس أو كانط. الإخوان المسلمون نشأوا في نقطة التقاطع بين المجتمع الحديث والمجتمع التقليدي. المجتمع الحديث هو مجتمع الطبقات والانقسام الطبقي، وهو ليس مجتمع العمال وحدهم، بل مجتمع البرجوازية والعمال والأحزاب الحديثة. أما الإخوان المسلمون فتنطعوا للكلام باسم المهمشين، بينما عبد الناصر كاد يلغي مبرر وجود الإخوان المسلمين حين توجه في خطبة نحو المجتمع التقليدي بخطاب يختلف عن خطاب الإخوان المسلمين. الإخوان المسلمون كانوا يقولون للإنسان المصري أنت أيها المسلم. عبد الناصر كان يخاطب الفرد العربي. عبد الناصر كان في معركة أيديولوجية واقتصادية وسياسية، أما الإخوان المسلمون فغرقوا في معركة رفض العالم، بينما عبد الناصر تأخى مع خروشوف وتيتو ونهرو وسوكارنو وباندرانايكه والمطران مكاريوس ومع أحمد سيكوتوري ولومومبا وكوامي نيكروما وغيرهم. عبد الناصر الذي تكلم على الدائرة الإسلامية لكنه كان يشدد على الدائرة الأفريقية وعلى الدائرة العربية التي منحها امتيازاً خاصاً في تفكيره وسياسته. وعبد الناصر بعد استقلال الجزائر مد يديه إلى ديغول. وروى أحمد بن بلة بعد خروجه من السجن أن ديغول كلفه التوسط لدى عبد الناصر لتجديد العلاقة بين فرنسا ومصر. وكان جواب عبد الناصر أن دعاه إلى زيارة القاهرة. وكان عبد الناصر قد قرأ، عندما كان أستاذًا في الكلية الحربية، كتاب إميل لودريك عن البحر المتوسط. وعبد الناصر لو كان موجودًا بيننا اليوم لرفع لواء البحر المتوسط، ولكان رحب بالوحدة الأوروبية ومد يديه إليها.

يبدو لي أن الصدام بين عبد الناصر والإخوان المسلمين كان أمرًا حتميًا، وأتخيل أن الإخوان المسلمين شعروا بأن عبد الناصر يخطف الأرض من تحت أرجلهم، وينافسهم على البضاعة. معركة الإخوان ضد عبد الناصر استمرت 17 سنة، بدأت في عام 1953 وحاولوا اغتياله في عام 1954. في

تلك الفترة سارت تظاهرة في دمشق ضد عبد الناصر بعد توقيع اتفاقية الجلاء قادها الإخوان المسلمون والشيوعيون والبعثيون. وكان عبد الناصر آنذاك في أدنى شعبية له في الوسط التقدمي السوري. وما إن مرت سنة ونصف السنة حتى تغير الموقف وانقلبت الآية. واستمر الصراع بين عبد الناصر والإخوان المسلمين حتى عام 1970.

أما عن جانب اليسار فخاض عبد الناصر معارك ضد الشيوعيين أولاً، ثم ضد البعثيين، ثم ضد اليسار الجديد. وكان في مصر منظمات وأحزاب شيوعية عديدة وصلت إلى عشرة أحزاب أهمها «الحركة الديمقراطية للتحرر الوطني» (حدثو). وكان خالد محيي الدين من قادة «حدثو» وهنري كورييل زعيم هذا الحزب الذي كان لديه مكتبة عظيمة في زمن فاروق في القاهرة، وحوكم وحبس واغتيل لاحقاً. اغتاله الجيش السري الفرنسي (OAS) لدوره المهم في تزويد الثورة الجزائرية بالسلاح. كان رجال «حدثو»، وهو أكبر منظمة شيوعية في مصر، يتناقشون مع الإخوان المسلمين في السجون ويتعاملون مع حزب الوفد، لكن موقفهم من قضية فلسطين كان من أسوأ المواقف في الحركة الشيوعية العربية. و«حدثو» كان له شأن مهم في تأسيس الحركة الشيوعية في السودان من خلال طلاب سودانيين في جامعة القاهرة. وكان لـ «حدثو» علاقة بجماعة الضباط الأحرار، أي إن بعض الضباط الأحرار كانوا أعضاء في «حدثو». وحين قامت ثورة 23 تموز/ يوليو 1952، وتسلم الضباط الأحرار الحكم وقفت المنظمات الشيوعية في العالم ضدهم واتهمتهم بأن لهم علاقة بالأميركيين. لكن الحزب الشيوعي البريطاني وإذاعة بوخارست تضامنت مع الضباط الأحرار. وحدث أن عاملين هما بكري وخميس حوكما وأعدما بتهمة التخطيط لقيام ثورة عمالية ضد نظام الضباط الأحرار. قيل في ما بعد إن عبد الناصر وعبد الحكيم عامر وخالد محيي الدين صوتوا ضد تنفيذ حكم الإعدام، لكن الأكثرية صوتت مع تنفيذ الإعدام. عندئذ انطلقت صحف شيوعية في مصر بحملة تقول إن العمال يعدمون، والإقطاعيين بلا محاكمة. وانقسم «حدثو» على نفسه. فالبعض ظل على تعاطفه مع حكومة الضباط الأحرار، والبعض بقي على معارضته.

أما البعثيون فحدث تقارب في عام 1957 بين البعث وعبد الناصر توج بوحدة 1958. لكن في عامي 1959 و1960 اختلف الأمر، وانقسم حزب البعث، وظهرت حركة الوجدويين الاشتراكيين «البعث المصري». أما اليسار الجديد والقوميون العرب الذين تحولوا إلى الماركسية اللينينية بدءًا من عام 1964، وكذلك اليسار الفلسطيني الماركسي اللينيني، فخاض صراعًا فكريًا ضد جمال عبد الناصر، ولا سيما في لبنان وفي بعض بلاد العرب. وأعتقد أن معركة اليسار ضد عبد الناصر، كانت ضرورة لتفسير فشل عبد الناصر. وصار عبد الناصر لدى البعثيين ومحسن إبراهيم والشيوعيين عميلًا أميركيًا. أكرم الحوراني هو من أطلق هذا الكلام في عام 1962، ثم راح حزب البعث يردد أن عبد الناصر عميل أميركي، وأن وحدة 1958 عملت عليها أميركا والإمبريالية.

في الخمسينيات من القرن المنصرم لم تكن المعركة إلا حرب الرحمن ضد الشيطان أو معركة المسيح ضد يهوه. هذه الفكرة مانوية. ومانى عاش في القرن الثالث ميلادي وكان مناضلاً كبيراً وانتهى مصلوباً، وهو سوري من بلاد طوروس، وهناك من يعتقد أنه فارسي، ومذهبه توحيد المزدائية والمسيحية، واعتقاده يقوم على أن هناك إلهاً للخير وإلهاً للشر، وأن الدنيا هي مكان هذا الصراع. والمانوية في العصر الحديث تمثلت بالمعسكر الاشتراكي الذي هو الرحمن وبالمعسكر الغربي الرأسمالي الذي هو الشيطان، أو نحن الرحمن وما عدانا الشيطان.

أما القوى اليسارية التي تصارعت ضد عبد الناصر في مصر وسورية ولبنان، والساحة الفلسطينية التي تصارعت ضد عبد الناصر أيضاً، هي بوجه عام قوى في داخل المجتمع الحديث، وهي مستعدة لسحق المجتمع التقليدي، والمثال الستاليني جاهز وجرى تطبيقه في عدن في اليمن الجنوبي. فقد أرادوا بناء الاشتراكية في حضرموت، لكنهم بدأوا في القضاء على عائلة قحطان الشعبي وعبد القوي مكاي وسالم ربيع علي، ثم ارتكبوا المجزرة الكبرى بين جماعة عبد الفتاح إسماعيل وجماعة علي ناصر محمد. وقد قلت لكريم مروة في عام 1982: يا أخي نحن نعتز بالعروبة حين نرى جماعتنا في عدن أرحم

من جماعتنا في إثيوبيا وكمبوديا. وكان هذا الكلام قبل مجزرة عدن، وتبين أن كلامي غلط.

عبد الناصر نقل مصر من مجتمع النصف في المئة إلى مجتمع العشرين في المئة، ففضى على الباشوات، وظهرت طبقة وسطى فاعلة حلت محل الباشوات، وهذا تقدم إيجابي. لكن هناك من أراد أن تسلم الطبقة العاملة الحكم. طيب، تسلمت الطبقة العاملة الحكم في كمبوديا، فماذا حصل؟ الخراب بالطبع.

عبد الناصر قدم للفلاحين والعمال الكرامة، ودافعت دولة عبد الناصر عن الفلاح ضد العمدة، أي ضد الاستبداد الداخلي في قلب الريف المصري. بالطبع، يجب إدانة الاستخبارات في زجها الناس في السجون وتعذيبهم أحياناً. لكن الإخوان المسلمين أو الشيوعيين لم يكونوا ليتبنوا حقوق الإنسان أو الديمقراطية، وما كان الشيوعيون ليتصلوا من الستالينية آنذاك، فكيف يتكلمون على الديمقراطية، أو من أين لهم الحق في ذلك؟ قومي سوري يقول إنه في عام 1955 وقعت جريمة كبيرة ضد حزبه وضد آلاف الناس الذين اعتقلوا وعذبوا وأهينوا بعد مقتل عدنان المالكي. هذا صحيح. لكن السؤال هو التالي: أنت لو تسلمت الحكم مع حزبك كيف ستعامل مع الكتائبي أو مع الإخوان المسلمين أو مع الشيوعي أو البعثي أو القومي العربي؟ ستعامل معه بالفرم والقتل والضرب. وأحسن مصير لهذه الأحزاب هو أنها لم تسلم الحكم.

إن معظم النقد الذي وجهه اليسار إلى جمال عبد الناصر كان مغلوطاً. وسأروي حادثة نقلت إليّ عن خروشوف حين كان على شاطئ البحر الأحمر مع عبد الناصر في عام 1964 حين قال لعبد الناصر: «إياك أن تفكر بطريقة الكولخوزات. إياك أن تفكر بضرب الملاكين. ستالين كان مجنوناً، وتروتسكي مجنون. أما الأمين الحقيقي لخط لينين فهو بوخارين». وبعد سقوط خروشوف قيل إنه كان على وشك رد الاعتبار أيديولوجيًا وسياسيًا لبوخارين وحده من دون زينوفيف وتروتسكي.

المجتمع الاشتراكي بحسب رؤية عبد الناصر هو مجتمع الكفاية والعدل. ونقدي للناصرية ولعبد الناصر هو إهمال بعض قضايا المرحلة الليبرالية، ومنها أفكار أحمد لطفي السيد وعلي عبد الرازق وعبد الرحمن الكواكبي، وكذلك إهمال مقولة الحرية بدلاً من تعميقها، ولم يتم معالجة مقولة الفرد والضمير الفردي والوعي الفردي والإعلان أن الشعب غير الجمهور، وفكرة الشعب غير فكرة الجمهور، والترحيب بفكرة الاختلاف. هذا كله أهمل. وبدلاً من إهمال مقولات عصر النهضة كان يجب تعميقها واستئنافها. ومع زوال مرحلة عبد الناصر عاد الانقسام إلى المجتمع الحديث وإلى المجتمع التقليدي معاً. وحدثت تطورات كثيرة في المنطقة العربية منذ عام 1956 أو 1967 فصاعداً مثل مجيء هوارى بومدين إلى الحكم في الجزائر فخر عبد الناصر حليفاً في قضية الدفاع عن العقل هو أحمد بن بلة. وكذلك التحول الذي حدث في سورية وأخذ سورية في اتجاه المزايدة بعد حركة 23 شباط/فبراير 1966. إن هزيمة 1967 هي هزيمة لعبد الناصر وهزيمة لمصر وهزيمة للأمة العربية وهزيمة للشعب العربي وهزيمة للمزايدة السياسية. لكن المزايدة كانت أكبر وأخطر هذه العوامل، أليست هزيمة 1967 نتيجة التخلف؟ هذا ما قاله صادق جلال العظم وياسين الحافظ وآخرون غيرهما. أنا، بعد معرفتي بأحوال الصين وبأحوال فيتنام وخمس عشرة دولة ماركسية لينينية، أريد أن أقول: الحمد لله أن الطبقة العاملة لم تنتصر، ولو انتصرت هذه الطبقة العاملة المزعومة لكانت أحوالنا أسوأ عشر مرات.

فهرس عام

- أ -
- أرون، ريمون: 133، 163-164
- آسيا: 33، 107، 122، 156، 237
- آسيا الوسطى: 261
- آينشتاين، ألبرت: 46، 341
- إبراهيم، أحمد: 173
- إبراهيم باشا (القائم على عرش مصر): 89
- إبراهيم، سليم: 56، 100
- إبراهيم، محسن: 127
- أبو راس، مأمون: 86
- أبو فخر، صقر: 7
- أبو ملحم، رياض: 174
- أبيقور: 43
- الأتاسي، جمال: 19، 51، 73، 90، 92، 94، 96-99، 101-103، 125-126، 131، 138، 151
- الاتحاد السوفياتي: 10، 34، 45-46، 49-50، 54، 59-60، 62، 69-71، 85، 89، 98، 107-
- 108، 116، 120-123، 129، 132، 143، 152، 155، 179، 204، 218، 223، 225-227، 231، 237، 240، 245-247، 249، 251-253، 255، 257، 261، 263، 311، 322-325، 328، 334-335، 347
- احتكار العنف: 182
- الأخضر، العفيف: 131، 139، 145
- الإخوان المسلمون (سورية): 73
- إدلب: 74
- الأردن: 84، 87، 107، 115، 132
- أرسطو: 41، 164
- الأرسوزي، زكي: 126
- ارشيدات، شفيق: 134
- أرواد: 59
- الأزمة الاقتصادية العالمية (1929): 28
- الأزهري، عدنان: 96
- إسبانيا: 134، 193، 288، 355
- الأسنانة: 135

- الاستعمار: 9، 32-33، 48، 58، 97،
150، 176، 178، 227، 303،
305، 348-350
الأسد، حافظ: 100
إسرائيل: 60، 67، 109، 113، 134،
144-145، 175، 186، 240،
296، 324-326
الإسلام: 18، 40، 160-161، 201،
230، 257، 275، 277، 290،
344
إسماعيل، صدقي: 95-96
إسماعيل، عبد الفتاح: 171، 227،
261
إسماعيل، عبد القادر: 246
الاشتراكية: 10، 34، 49، 54، 67،
70، 77، 103، 151، 184-
185، 221، 236، 312، 338،
353
الاشتراكية الديمقراطية: 217، 233
الاشتراكية الستالينية: 226-227
الاشتراكية العلمية: 107، 109، 111،
156، 227
الاشتراكية العمالية: 64
الاشتراكية النيرة: 64
الاشتراكية الوطنية: 46
الأطرش، منصور: 72
الأعور، أمين: 87، 155
أفريقيا: 33، 48، 107، 121-122،
146، 156، 176-177، 220،
237، 239، 283، 294، 352-
353، 357
أفغانستان: 121، 220
الأفغاني، جمال الدين: 129، 161،
202
أفلاطون: 41، 168
أفيري، أوري: 135-136، 144
ألتوسير، لوي: 14، 20، 41، 123،
252
الألزاس (فرنسا): 130
ألمانيا: 44، 49، 57، 130، 133-
135، 152، 159، 193، 195،
237، 266، 280، 285، 288،
320، 322-323، 356
ألمانيا الشرقية: 89، 219، 233
ألمانيا الغربية: 80، 220
أم كلثوم (الفنانة): 77
الإمبريالية: 9، 44، 46، 48-50، 52-
54، 76، 86، 89، 108، 110،
113، 115، 124، 133-136،
145، 156، 171، 178، 223،
227، 237-238، 245-246،
262-263، 270، 302-303،
317، 350-351، 361
الأممية: 46
أمين، أحمد: 67، 246

280، 276، 274، 270، 267	انتفاضة الفلاحين (ألمانيا) (1524): 16
302، 298، 294، 289-288	الانتفاضة المجرية (1956): 9، 45،
316، 314-312، 308-306	81
345، 343، 340، 335، 325	إندونيسيا: 18، 45، 157، 165، 177،
356-354	196، 198-199، 202، 204،
أوروبا الشرقية: 45، 49-50، 61، 71،	220، 229، 236-237، 242،
234، 193، 122	247، 269، 275، 289، 318-
أوروبا الغربية: 45، 49	318، 320، 338، 341
أولاند، جاك: 170	أنغلز، فريدريك: 43، 124، 128،
إيطاليا: 38، 45، 49، 134، 165،	131، 157، 164-165، 177،
288، 268، 218-217، 193	198-199، 202، 204، 220،
355، 353، 348	229، 236-237، 242، 247،
أيوب، فؤاد: 78، 124	269، 275، 289، 318-320،
- ب -	338، 341
باريس: 38، 54، 65، 125-126،	إنكلترا: 48-49، 85، 136، 147،
135، 158، 162-163، 169-	156، 180-182، 184، 187،
170، 172-173، 177-175،	195، 197، 202، 225، 234،
187، 189، 197-198، 255،	237، 248، 268، 285، 292،
275-276، 283، 285، 339-	294، 298، 315، 322، 348،
242، 340	351، 355
باكستان: 357	أفلاطون: 16، 41، 164، 168، 223،
بانياس: 76	256، 268-269، 316
البحرة، نصر الدين: 79	أوكرانيا: 152، 301
بدوي الجبل (محمد سليمان الأحمد):	أوروبا: 9، 16، 31، 38، 41، 48-
29	49، 94، 129، 137-138،
بدوي، فيصل: 89، 106	175، 179، 193، 196-197،
براغ: 80، 113، 229	203-206، 217-219، 224،
برامز، يوهان: 65	227، 229، 232-234، 237،
	245، 252-253، 259، 261،

- البرتغال: 134-135، 193، 233، 307، 325، 353
- برديف، نيكولاي: 52
- برنار، كلود: 40
- بروكسل: 38، 42، 51، 55-56، 355
- بريجنيف، ليونيد: 54، 78، 82، 115، 118، 120-122، 131، 152، 156، 184-185، 218، 220، 225، 247، 263، 324، 347
- بريطانيا العظمى: 89، 107، 134
- بريماكوف، يفيغيني: 109، 155
- البرزري، عفيف: 80، 97
- البدستاني، بطرس: 151
- البصري، الفقيه: 102
- بغداد: 102-103، 105، 135، 336، 354
- بكداش، خالد: 14، 19، 56-58، 61، 66-68، 70-72، 74، 76-82، 85-88، 107، 115-116، 119-120، 124-126، 131-132، 147، 303
- بلائنك، ماكس: 46
- بلجيكا: 19، 35، 37-39، 44، 49، 51، 55-56، 124، 130، 141، 190، 217، 237، 248، 302، 351، 353
- بلغاريا: 49-50، 85، 122-123، 205
- بلغراد: 58
- بلوخ، إرنست: 15، 308، 330
- بليخانوف، جورج: 63، 78، 124، 139، 203، 236
- بن بلة، أحمد: 117، 125، 154، 169، 257، 335، 363
- بن غوريون، دافيد: 68
- بنلون، هنري: 42
- بويسكو، نيقولا: 59
- بوتفليقة، عبد العزيز: 154
- بوخارست: 59، 76
- بوخارين، نيكولاي: 10، 44، 46، 53، 70، 118، 132، 152، 182، 222، 238، 283، 300، 335، 362
- بوفوار، سيمون دي: 150
- بولغاني، نيكولاي: 58
- بولونيا: 9، 45، 49-50، 71، 75، 81، 118-119، 121-122، 133، 220، 233، 280، 308، 325، 335
- بوليتزر، جورج: 42، 254، 319
- بومدين، هواري: 117، 154، 363
- البياتي، عبد الوهاب: 91، 120
- بيتهوفن، لودفيغ فان: 65، 166، 180، 264، 270
- بيجين: 45، 60، 62، 82، 96، 218
- بيروت: 11، 20، 30، 32، 36، 57، 74-75، 83، 91، 96، 101

- الترك، رياض: 88، 116
تركستان: 62-63
تروتسكي، ليون: 10، 44، 46، 53-
152، 118، 54
التروتسكية: 50
تشيكوسلوفاكيا: 49-50، 89، 120،
122، 130، 217، 220، 255
تفكُّك الاتحاد السوفياتي: 11، 14
تنبكجي، أديب: 103، 126
توريز، موريس: 125
تولستوي، ليو: 65
تولوز: 135
توما الأكويني: 40
تونس: 52، 84، 161، 174، 178،
194-195، 199، 241، 273،
289، 295-296، 303، 349،
355
تيمور الشرقية: 18
تيتو، جوزيف بروز: 45، 54، 58-59،
123، 325، 359
- ث -
ثورة 8 آذار/ مارس 1963 (العراق):
100
ثورة 14 تموز/ يوليو 1958 (العراق):
94
ثورة 23 تموز/ يوليو 1952 (مصر):
163
129، 131، 133، 137-138،
143، 146، 148، 151، 155-
156، 158، 160، 171، 195،
258، 304، 328
بيريا، لافرينتي: 58-59، 70، 75،
121، 182، 222، 261
البيريسترويكا: 12، 14، 219، 240،
245-246
بزنطة: 16، 276
البيطار، صلاح الدين: 72، 96، 100،
147، 240
البيطار، نديم: 12، 168
بيكاسو، بابلو: 64
بيلاروسيا: 152
بييرين، جاك: 42
- ت -
تأميم قناة السويس (1956): 75، 77،
82-83
التحرر: 176
التحرر الاجتماعي: 8، 10
التحرر السياسي: 204، 343
التحرر العربي: 9
التحرر القومي: 8، 10
التحرر من التبعية: 9
التحرر الوطني: 8، 91، 124-125،
302، 34
ترانسيلفانيا: 76

- تفكُّك الجمهورية (1961): 7،
83، 86، 89، 93، 96، 107،
325، 242

جمهورية اليمن الديمقراطية الشعبية:
48-46

الجميزة (بيروت): 75
الجندي، خالد: 107، 109
الجندي، أحمد: 126
جوريس، جان: 73
جوكوف، غيورغي: 82

- ح -

حاج حسين، محمد: 30
الحاج، عزيز: 91
حاطوم، سليم: 106-107
الحافظ، أمين: 117، 150
الحافظ، ياسين: 8، 19-20، 51، 56،
71، 75-79، 85-86، 89-91،
94، 96، 98-103، 106، 126،
137-140، 143، 147-149،
151، 271، 274، 278، 324،
336، 353

حامدي، عمر: 150، 169-170،
173-174، 176، 178
حاوي، جورج: 87، 119
حبش، جورج: 146
الحبل، صبحي: 79، 88
حجار، غريغوريوس: 135

الثورة البلشفية (1917): 14، 95، 144
ثورة الشواف (العراق) (1959): 10،
94

الثورة الشيوعية في الصين (1949):
44-45، 50، 95

ثورة العبيد (روما) (73 ق.م): 16

ثورة العبيد (الصين): 16

الثورة الفرنسية (1789): 19، 31، 34،
144

- ج -

الجادر جي، كامل: 91، 99، 188، 246
الجبرتي، عبد الرحمن بن حسن برهان
الدين: 129، 353-354
الجهة الشعبية لتحرير فلسطين: 132،
143-144

جبور، جورج: 134، 136
الجزائر: 36، 100، 108، 118، 125-
126، 150، 254، 257، 295،
303-304، 326، 349، 359،
363

الجزائري، عبد القادر: 175، 348

الجمالي، حافظ: 97

الجمال، محمد: 157

الجمهورية الشعبية: 61

الجمهورية العربية المتحدة: 9، 46،
83، 85-86، 93-94، 96-97،

107، 109، 141

الحجاز: 76	حزب الاستقلال (بلجيكا): 40
حجازي، أحمد عبد المعطي: 92	الحزب الاشتراكي (فرنسا): 51
الحدادة: 48، 138، 197، 201، 203، 241	حزب البعث العربي الاشتراكي: 8، 100
حرب الخليج (1990-1991): 11	حزب البعث العربي الاشتراكي (سورية): 57، 67، 71-73، 78، 93-94، 98، 103-104، 106، 108، 117-119، 130، 140، 147، 150، 154، 181-182، 188، 193، 312، 317
حرب السويس (1956): 77	حزب البعث العربي الاشتراكي (العراق): 87، 94، 103
الحرب العالمية الأولى (1914-1918): 164، 166، 302	حزب البعث العربي الاشتراكي اليساري: 8
الحرب العالمية الثانية (1939-1945): 29، 34، 44-45، 49، 60، 64	الحزب التعاوني الاشتراكي (سورية): 73
الحرب العربية الإسرائيلية (1967): 7-8، 10، 83، 87، 108-111، 114، 118-120، 134، 137، 141-143، 145، 151، 155، 324، 326، 363	الحزب السوري القومي الاجتماعي: 73-74
حركة 8 شباط/فبراير 1963 (العراق): 100	حزب الشعب (سورية): 73
حركة الإصلاح الديني في أوروبا: 10	الحزب الشيوعي الأردني: 118
حركة «أنصار السلام»: 60	الحزب الشيوعي الإسباني: 120
حركة التحرير العربي: 76	الحزب الشيوعي الإسرائيلي: 60
الحركة الماسونية: 40	الحزب الشيوعي الإيطالي: 50-51، 81، 120
حركة «فتح» (فلسطين): 143-144	الحزب الشيوعي البريطاني: 51
الحركة الوطنية السورية: 33، 35	الحزب الشيوعي البلجيكي: 50
الحرية الفردية: 18	الحزب الشيوعي التشيكوسلوفاكي: 122
الحريري، خليل: 78-79	

- الحزب الشيوعي الروماني: 76
- الحزب الشيوعي السوري: 9-10، 49، 51، 58، 66-68، 71-74، 77-76، 80، 86، 115، 117-118، 120، 137، 187
- الحزب الشيوعي السوري - اللبناني: 66، 19
- الحزب الشيوعي السوفياتي: 19، 46، 69-70، 73، 96، 107، 120، 205، 217
- مؤتمر الحزب (20: 1956): 19، 46، 65، 68-74، 82، 96، 107، 123، 217، 220، 245، 263، 335
- الحزب الشيوعي الصيني: 42، 120، 124
- الحزب الشيوعي العراقي: 66، 94، 115
- الحزب الشيوعي الفرنسي: 50-51، 120، 128، 158
- الحزب الشيوعي اللبناني: 74، 114، 119، 134، 137
- الحزب الشيوعي اللوكسمبورغي: 130
- الحزب الشيوعي المصري: 66-67، 116
- الحزب الشيوعي الهندي: 85، 120
- الحزب الشيوعي اليوغوسلافي: 120
- حزب العمال الثوري العربي: 8، 20، 148
- الحزب الليبرالي (بلجيكا): 40
- الحزب الوطني (سورية): 73-74، 93
- حزب الوفد (مصر): 92
- الحسكة: 90، 96-97، 100-101
- حسن، نجاة قصاب: 95
- الحسين بن علي (شريف مكة): 83
- الحسين بن طلال (ملك الأردن): 113
- الحصري، ساطع: 68، 83، 129-130، 132، 138، 151، 232، 265، 303-304
- حضر موت: 48
- حكمت، ناظم: 60
- الحلاق، حسين: 104
- حلب: 38، 51، 67، 74، 77، 81، 83-84، 88-89، 96-97، 101، 103
- حلف بغداد: 86، 141، 358
- حلف الستو: 83
- حلف وارسو: 120
- حلومي، يوسف: 60
- حلوان: 76
- الحملة الفرنسية على مصر (1798): 129
- حملة: 38، 57، 74، 88
- حمامي، سعيد: 146
- حمدون، مصطفى: 147

- حمص: 38، 56، 74، 87-88، 97،
137، 147
- الحلو، فرج الله: 14، 67، 87، 88
- حواتمة، نايف: 117، 136، 143-
146، 164
- حوادث عام 1958 (لبنان): 94
- الحوارني، أكرم: 72، 92-94، 97-
99، 239، 361
- حوران، ألبرت: 351
- خ -
- خالد بن الوليد: 92
- خالد، حسن: 276، 280، 344-345
- خان شيخون: 100
- الخرطوم: 29
- خروشوف، نيكيتا: 54، 58-59، 69-
70، 81-82، 85، 98، 107،
115، 121، 152، 252، 263-
264، 362
- الخش، سليمان: 108
- خلاص، مروان: 127
- خلف الله، أحمد محمد: 20
- خليج العقبة: 98
- خوري، جورج: 127
- خوري، رثيف: 246
- د -
- داروين، تشارلز: 18، 41، 196، 260،
282، 290، 292، 339
- الداعوق، بشير: 126، 137
- دالتون، جون: 16
- الدروبي، سامي: 101، 126، 131
- الدروبي، سعيد: 87-88
- دريدا، جاك: 41، 158، 176
- دمشق: 17، 36، 38، 56، 74-75،
77-83، 85-86، 88، 94-97،
100-103، 105-107، 116-
117، 119، 126، 138، 151،
169، 195، 325، 349، 354-
355، 357
- الدواليبي، معروف: 95، 107
- دوبريه، ريجيس: 131
- دوبريه، لوي: 46
- دوبنوا، ألان: 175-176
- دوستوفسكي، فيودور: 65، 219، 249،
338
- دوفرجه، موريس: 126
- دوفيلفي، غابرييل: 42
- دير الزور: 8، 74، 76-78، 81، 101،
140
- ديغول، شارل: 95، 126، 164-165،
284، 359
- ديكارت، رينيه: 16، 41، 168، 197،
203، 206، 256، 268، 308
- 313، 316، 331، 337، 339
- الديمقراطية: 10، 15، 17-18، 49-
50، 55، 62، 111، 115، 122،

روسو، جان جاك: 34، 169، 185،
308، 269

روسيا: 52، 61، 131، 133-135،
152، 180-183، 187، 202-
204، 235-238، 280، 285،
300-339

رولو، إريك: 109

رومانيا: 49-50، 59، 62، 75-76،
122، 239

ريبن، إيليا: 63، 65

- ز -

زغلول، سعد: 92

زهور، عبد الكريم: 19، 51، 57، 90،
96، 99-104، 125، 148،
151، 181

الزين، جهاد: 162

زينوفيف، ألكسندر: 44

- س -

السادات، أنور: 109، 132

سايرس، مايكل: 46

سبارتاكوس: 16

السباعي، بدر الدين: 118

السباعي، عمر: 61-62

سبنسر، هربرت: 19

ستالين، جوزف: 9-10، 47، 49-50،

58-59، 64، 68-69، 76، 78،

91، 123-125، 129، 144،

126، 130، 139-140، 147،

157، 171-172، 184، 189-

194، 226، 229-235، 237،

241، 246-249، 254، 277،

302، 314، 320، 343-346،

351، 362

الديمقراطية الأثينية: 57

الديمقراطية الاشتراكية البرلمانية: 99

الديمقراطية الشعبية: 61، 107، 153

ديمقريطس: 41، 43، 204

- ذ -

ذكرى، سمير: 62

- ر -

راديك، كارل: 45، 132، 183

راسل، برتراند: 39

الرأسمالية: 48-49، 52، 54، 122،

171، 227، 236، 238

الرأسمالية الاحتكارية: 263

الرأسمالية الأوروبية: 33

الرباط: 20، 117، 175، 296

الرجباني، عاصي: 95

رشاد، إبراهيم: 60

رعد، رياض: 148

رمسيس: 92

روال، جوزيف: 158

رودنسون، مكسيم: 135

السيد، جلال: 140، 147	156، 182-183، 217، 219،
السيد، رضوان: 167	222-226، 227، 238،
- ش -	252، 260-262، 282-283،
شاليان، جيرار: 143-144	300-301، 303، 319، 341،
الشامي، قيس انظر العظمة، عزيز (قيس الشامي)	362
شان، تيودور: 79	ستروفه، بيوتر بيرنغاردوفيتش: 52
شاهين، فؤاد: 138	السراج، عبد الحميد: 88، 94، 115
الشاوي، نقولا: 75، 78، 118	سعادة، جبرائيل: 44
شرابي، هشام: 136	سعد الدين، إبراهيم: 172
شرف الدين، فهمية: 140	السعدي، علي صالح: 8، 20، 101-
شرق آسيا: 45	102
الشرق الأدنى: 142	السعيد، نوري: 77، 147
الشرق الأوسط: 45، 124	سعيد، يعقوب: 103، 106، 186
شرودينغر، إروين: 47	السلال، عبد الله: 99
شقيق، شوكت: 57	السلمية (سورية): 79
شكسبير، وليم: 59	السودان: 87، 276-277، 349
شمعون، كميل: 94، 140-141	سورية: 19، 30، 37-38، 42، 44،
شنغهاي: 45، 62	53، 55، 58، 62، 67، 73، 74،
شو إن لاي: 62	78، 85، 87-89، 104، 108-
الشوفي، حمود: 8، 148	110، 114، 116-117، 125-
شوقي، أحمد: 29	126، 135، 137، 140، 148،
شيبيلوف، ديميتري: 62، 82	185-186، 190، 193-194،
شيدرفيان، بير: 77، 87-88	240-241، 266، 296، 323-
الشيكللي، أديب: 56، 73، 76، 78،	324، 326، 348، 350، 355،
147-146	358
	سويسرا: 37، 97
	سيبيريا: 60-62، 66، 246
	السيد، أحمد لطفي: 138

- الشيوعية: 8، 19، 42-43، 50، 76،
124، 217، 246، 255
- الشيوعية الاجتماعية: 308
- الشيوعية الخشنة: 237
- الشيوعية الروسية: 204
- الشيوعية السودانية: 187
- الشيوعية السورية اللبنانية: 116
- الشيوعية العراقية: 187
- الشيوعية العربية: 116
- الشيوعية المصرية: 187
- الشيوعية اليوتوبية: 289، 308
- الشيوعية اليوغسلافية: 218
- ص -
- الصافي، وديع: 77
- صافيتا: 38
- الصالح، صبحي: 160-161، 276
- صايغ، فايز: 136
- صباح (الفنانة): 77
- صبحي، محيي الدين: 20، 169، 174،
288، 298-299
- صبرا، حسن: 160
- الصراع العربي-الصهيوني: 9، 134
- صلاح الدين الأيوبي: 99
- الصلح، سامي: 141
- الصلح، منح: 156
- الصهيونية: 46، 50، 60، 67، 133-
135، 144، 188، 284، 296
- الصوفي، محمد: 104
- صوفيا: 85
- صقر، أسعد: 134
- الصين: 16، 45، 52-53، 60-62،
66، 74، 81-82، 120-121،
124، 131، 146، 153، 177،
179، 193، 217، 228-229،
237، 240، 271، 309، 313،
321، 333، 349، 352، 357،
363
- ط -
- طرابلس (لبنان): 30
- طرابلس (ليبيا): 180
- طرايشي، جورج: 20، 148-149،
151، 175، 189، 255
- الطرزي، صلاح الدين: 56
- طرطوس: 38، 59
- طشقند: 108
- طبيي، بسام: 20، 130-131، 145
- ع -
- عارف، عبد السلام: 86
- عامر، عبد الحكيم: 142
- العالم، محمود أمين: 127
- عبد الله، إسماعيل صبري: 156، 171-
172
- عبد الدايم، عبد الله: 96
- عبد الكريم، أحمد: 95، 104-105

- عبد المجيد، حمدي: 8، 91
- عبد الناصر، جمال: 15، 18، 45، 47، 62، 75، 77-78، 82-84، 87-89، 92-95، 97-101، 103-104، 106-109، 111، 113-114، 116-118، 129، 132، 134، 142-144، 150، 182، 186، 188، 191، 194، 239-240، 249، 283، 303، 325-363
- عبد، محمد: 129، 151
- عبدو، هشام: 148
- عرايبي، أحمد: 92
- العراق: 10-11، 18، 53، 77، 83-84، 86-87، 91، 94، 100-105، 107، 147، 167، 246، 257، 282، 289، 303، 305-306، 313، 322-324، 326، 348-350، 349
- عرفات، ياسر: 113
- العروي، عبد الله: 137-139، 149، 151
- عسة، أحمد: 97
- العسلي، فيصل: 73
- عضيمة، محمد شاكر: 35
- العظم، خالد: 97
- العظم، صادق جلال: 20، 137، 145-146، 363
- العظمة، بشير: 96-97
- العظمة، عزيز (قيس الشامي): 20، 136
- عفلق، ميشيل: 72، 97، 101، 103، 131، 147، 151
- العلاف، عبد الرحيم: 97
- العلاقي، محمد: 169-170، 173، 175-176
- العلمانية: 15، 18، 140، 160
- علوان، جاسم: 96، 106
- علوش، ناجي: 20، 125، 131، 145-146
- عمران، محمد: 106
- عمرايا، عبد الله: 96
- العنف الثوري: 8، 11
- عياد، كامل: 57
- العيسى، سليمان: 99
- غ -
- غارودي، روجيه: 14، 46، 247، 254-258، 338
- غاليو: 41
- الغانم، وهيب: 72
- غرامشي، أنطونيو: 10
- الغزي، سعيد: 73
- الغفري، نصح: 147
- غليون، برهان: 51، 53، 149، 273-274، 351
- غوته، يوهان فولفغانغ فون: 59

- غورباتشوف، ميخائيل: 12، 82، 121،
205، 245، 247
- غوركي، مكسيم: 56
- غومولكا، فلاديسلاف: 45، 71، 81
- غيفارا، إرنستو تشي: 123، 315
- ف -
- فارس، مروان: 140
- الفاشية: 34، 49، 122، 126، 191
- الفاضل، محمد: 57
- فام فان دونغ: 35
- فاندردريسك، جاكمورنر: 44
- فايتس، ناتان: 135
- فائق، محمد: 114
- فرانس، أناتول: 57
- فرنجة، سليمان (الرئيس اللبناني): 114
- فرنسا: 11، 37-38، 40، 42، 45،
48-49، 62، 125، 129، 135،
145، 162، 164-165، 187،
205، 217، 223، 267-268،
280، 285، 293، 303، 339،
248، 352
- فرويد، سيغموند: 43
- الفزاني، جمعة: 173
- الفكر الديني: 16
- الفكر القومي: 8-9، 137، 250، 265،
305
- الفكر القومي العربي: 7، 305-306
- فكرة الأمة: 8
- فكرة التقدم: 15
- فكرة الزمان الدوراني: 15
- الفكرة القومية: 8
- فلسطين: 98-99، 106، 117-118،
135، 144-145، 155، 193،
240، 246-247، 323-324
- الفلسفة الرواقية: 46
- فنلندا: 57، 60، 294، 325
- فوروشيلوف، كليمنت: 64
- فوكو، ميشيل: 41، 176، 197-199
- فونيسنسكي، نيقولاي: 64
- فيتنام: 35-36، 45، 113، 121،
124، 145-146، 193، 218،
275، 307، 311، 363
- فيثاغوراس: 41، 196-197، 264
- فيخته، يوهان غوتلب: 131، 166،
195، 206، 271
- فيرشاجين، فاسيلي: 64
- فيشتو، فرانسوا: 43
- فيصل الأول بن الحسين (ملك العراق):
7
- فيصل، يوسف: 58، 75، 97، 119،
147
- الفيليبين: 45

– ك –

كاغانوفيتش، لازار: 70، 82

كالاس، راؤول: 162، 163

كامبل – بانرمان، هنري: 133-135

كامبل، فايدة: 77

كامبل، مصطفى: 92

كانط، إيمانويل: 16، 166، 195-197، 203، 230، 256، 258

268-269، 271، 292، 331، 337

339-340، 359

كربلاء: 102

كردي، عبد الجليل: 79-80

كرو، أبو القاسم: 172-174

الكريري، مأمون: 95، 107

كلاس، خليل: 92، 94

الكفاح المسلح: 8، 11، 328

كلاوسفيتش، كارل فون: 56

كتفاني، غسان: 132

الكواكبي، عبد الرحمن: 151، 202

كوبا: 96

كوريا: 38

كوستون، هنري: 45

الكوسموبوليتية: 45-46، 49

كوفيليه، أرمان: 63

كونت، أوغست: 19، 195، 213، 266

الكيالي، فوزي: 100

كيالي، مواهب: 89

فيورباخ، لودفيغ: 41، 43، 112، 137،

158، 195، 255-256، 320،

340، 338

– ق –

القادري، أحمد: 126

قارة (سورية): 88

قاسم، عبد الكريم: 86-87، 94، 103

القامشلي: 97

القاهرة: 83، 91، 106، 109، 114،

156-157، 162، 186، 200،

280، 292، 353-355

قباچ، مصطفى: 169، 174

القدسي، ناظم: 95، 100

قدورة، عبد الرزاق: 38

القذافي، معمر: 167-170، 266،

283، 292

قريطم، حسن: 75

قصاب، برهان: 57

القضية الفلسطينية: 45، 60، 66،

78، 92، 98-99، 108، 110-

111، 136، 154، 324-325

قطيني، راشد: 100-101

القتولي، شكري: 35، 67

القومية العربية: 8، 10، 91، 93، 129،

145، 150، 155-156، 296-

297، 303-304، 358

القومية العربية التحررية: 82

لويولا، إغناطيوس: 43

ليبيّا: 14، 20، 100، 161، 168،

176، 188-189، 194، 289،

292، 295، 326، 349، 358

ليسينكو، تروفيم دينيسوفيتش: 42-43،

63، 129

لينين، فلاديمير إيليتش أوليانوف: 10-

11، 14، 19، 42-44، 46،

52، 55، 63، 69، 76-78،

81، 90-91، 114، 118-119،

124-125، 128، 131، 133،

137، 139، 141، 151، 164،

172، 182-183، 203-204،

206، 219-220، 235-238،

241-243، 248-249، 253،

255، 260، 275، 300، 302-

303، 309، 319-320، 332-

333، 338، 241، 250، 362

لينينغراد: 60

- م -

ماركس، كارل: 10، 19، 42-43،

112، 119، 124، 126، 128،

131، 136، 150، 158-159،

164، 166، 197-198، 204-

205، 214، 221، 227-229،

235-238، 247، 251-252،

255-256، 270، 275، 280،

282، 290-291، 311-312،

319، 332-333، 337-338،

359

كيلو، ميشيل: 102، 141، 169

كيندي، جون: 111

كيف: 62

- ل -

اللاذقية: 11، 19، 28، 30-32، 36،

38، 55، 57-58، 67-68، 73-

75، 78-82، 88، 90، 96-97،

99، 101، 106، 127-128،

139-141، 146، 151، 154،

158، 169، 172-173، 176،

192، 195، 201، 243، 324

اللاعنف: 270

لبنان: 29، 42، 66، 74، 78، 83-

84، 87، 94، 101، 114-115،

136، 138، 140، 156، 185-

186، 194، 246، 276، 292،

303، 323-324، 326، 349-

350، 361

لييب، الطاهر: 173

لسييس، فردينان دي: 75

لشبونة: 134

لندن: 109، 162، 173

لندن، أوسكار: 124

لنغي، أوسكار: 90-91

لوك، جون: 137

لوكاش، جورج: 131، 137

اللوكسمبورغ: 130

لومومبا، باتريس: 99

- الماركسية: 7، 9-10، 14، 19-20، 35، 42، 44، 47، 52، 55، 62، 78، 91، 150، 123-131، 90-91، 156، 167-169، 180، 182، 197-199، 223، 226-227، 235-237، 250-255، 265، 269، 272، 274-276، 289، 300-301، 319، 338، 341، 345
- الماركسية الأتوسيرية: 265
- الماركسية الإنسانية: 255
- الماركسية التقليدية: 223
- الماركسية الثورية: 185
- الماركسية الجديدة: 127
- الماركسية الروسية الملحدة: 206
- الماركسية الستالينية: 231، 271
- الماركسية السوفياتية: 137
- الماركسية العربية: 9
- الماركسية العلمية: 111
- الماركسية القومية: 7
- الماركسية الكلاسيكية العربية: 186
- الماركسية اللينينية: 8، 58، 91، 131-132، 143، 361
- الماركسية اللينينية العربية: 10
- الماركسية اللينينية الستالينية الماو
- تسيونغية: 90
- ماس، جوليت: 162
- ماليزيا: 45
- مالينكوف، غيورغي: 58، 62، 82
- ماو تسي تونغ: 52، 55، 78، 91، 112، 126، 131، 255
- مبادرة روجرز (1970): 110، 131-132، 139
- مجدلاني، جبران: 103
- المجر: 50، 75-76، 81، 118-119، 122-123، 217، 220-221، 237، 308، 335
- المجلس القومي للثقافة العربية: 20
- محبوب، عبد الخالق: 133
- محفل، أحمد: 67، 76، 85، 98
- محلمي، عبد الكريم: 97
- محمد، الباهي: 113-114
- محمد علي باشا (والي مصر): 135
- محيي الدين، زكريا: 89، 142، 191
- محيي الدينوف، خالد: 107، 119
- مختار، علي: 118
- مراد، عبد الرحيم: 160
- مراكش: 135
- مرسيليا: 38
- مرقص، إدمون: 75
- مركز الأبحاث الفلسطيني (بيروت): 108، 135
- مركز دراسات الوحدة العربية: 160
- المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات: 12

- مروة، كريم: 156
المعوشي، بولس (البطريك): 141
منصور، محمد: 95
مصر: 17-18، 37، 52، 59، 62، 67، 70، 76-77، 82-85، 93، 96، 98، 99، 100، 104، 109-111، 115-118، 126، 127، 129-130، 132، 133، 140-142، 153، 155-156، 165، 186-187، 191، 193، 240، 252-253، 257، 274، 282، 295، 303-304، 306، 313، 315، 326، 348-350، 353-355، 357-363
مصطفى، أدهم: 104
المغرب: 84
مفهوم الأمة: 18
مفهوم الحرية: 17
مفهوم الدولة: 18
مكة: 76
المملكة السورية العربية: 7
مندل، غريغور يوهان: 16، 18، 41، 46
منشوريا: 60
منظمة الأمم المتحدة للتربية العلم والثقافة (اليونسكو): 38
منظمة العمل الشيوعي (لبنان): 137
مورغان، توماس: 41، 46
موزارت، وولفغانغ أماديوس: 65
موسكو: 54-55، 60، 62-63، 65، 82، 88، 96، 113، 120، 191، 202-203، 206، 218، 220، 233، 255، 261-262
المؤسسة العربية للدراسات والنشر: 91
مولوتوف، فياتشيسلاف: 62، 82
مونتسكيو (شارل لوي دي سيكوندا): 34
مؤنس، حسين: 129
مونغوليا: 62
المير، أحمد: 119
ميزوجورنو (إيطاليا): 38
ن -
نابليون بونابرت: 31، 129، 183، 186-187، 348، 350، 354
ناتغ، أنطوني: 109
ناجي، إيمري: 9، 122
النازية: 34، 50، 122، 126، 277
ناس، جوليت: 137
الناصرية: 8-10، 97، 363
النبك (سورية): 88
النجف: 102
نصار، فؤاد: 117-118
نصير، موسى: 35
نعمة، دانيال: 58، 75
النفوري، أمين: 95، 98، 165
النقاش، رجاء: 92

نكبة فلسطين (1948): 7، 108

نمر، نسيب: 58

النمسا: 89

نيويورك: 54

- و -

الواقعية الاشتراكية: 59، 63، 262

الوحدة العربية: 9، 45، 67، 84، 87،

103، 108، 133، 135، 166،

181، 239، 291، 303، 343

الوضعانية الماركسية: 158، 214

الوطنية: 45-46

وظائفي، حسان: 104

الولايات المتحدة: 45-46، 49-50،

65، 69، 78، 80، 107، 115،

133-135، 138، 179، 193،

226، 239-240، 267، 283،

285، 293-294، 321-323،

325-326، 339، 361

ونوس، سعد الله: 12

وهبي، يوسف: 35

- ي -

اليابان: 44، 49، 133، 179، 264،

273، 302، 314، 322

اليمن: 99

يوغسلافيا: 49-50، 59-60، 122،

258، 301، 353

يونوس: 16

- ه -

الهامس، جريس: 86

هتلر، أدولف: 42، 49، 130، 152،

259، 285

هلسنكي: 56-58، 60، 66، 124

الهند: 48، 60

الهندي، مهيب: 95

هواتهيد، ألفرد نورث: 39

هوركهايمر، ماكس: 172

هوشي منه: 35

هولندا: 133، 288

هيراقليط: 128

هيفل، جورج ويلهلم فريدريش: 19،

42، 128، 137، 153، 158،

165-166، 195، 203-204،

242-243، 250، 255-256،

258، 268-269، 280، 290،

316، 319-320، 331-332،

338-340، 344

هيكل، محمد حسنين: 95، 114

هذا الكتاب

الياس مرقص أحد المثقفين العرب البارزين الذين كانت لهم مساهمات لافتة وجريئة ومتعددة الجوانب في الفكر العربي المعاصر، وبالتحديد في الفكر السياسي. وكان، إلى جانب صديقه ياسين الحافظ، من النفر العربي القليل الذي حاول أن يقيم وشيجة متينة بين القومية العربية والنظرية الماركسية. وكان هذا المشروع المعرفي والسياسي جريئاً بمعايير ستينيات القرن المنصرم وسبعينياته؛ هذه الحقبة التي شهدت صعود أفكار اليسار والكفاح المسلح والتحرر الوطني والثورة الاشتراكية.

ولد الياس مرقص في اللاذقية في عام 1929، وسافر إلى بلجيكا في أول بعثة تعليمية سورية بعد الاستقلال. فنال الإجازة في علم الاجتماع، وعاد إلى بلاده ليعمل في سلك التعليم. وطوال حياته استغرق في الكتابة والترجمة والمجادلات الفكرية، وكانت محصلة ذلك مخزوناً من المعارف الفلسفية والسياسية واللغوية والأدبية. وهذا الكتاب الحوارّي هو رحيق هذه المعارف كلها وخالصتها المكثفة، وهو، إلى ذلك، سيرة وافية للياس مرقص، وجولة في شعاب الفكر والدين والفلسفة والاجتماع والفن والتاريخ.

السعر: 14 دولاراً

ISBN 978-9953-0-2865-1



9 789953 028651

